

L. LORENZETTI - R. GERARDI - F. COMPAGNONI
A. AUTIERO - A. BONDOLFI - A. BOMPIANI
C. BORASI - O. TODISCO - G. BOF

Teologia e bioetica laica

a cura di
L. Lorenzetti

Teologia e bioetica laica

1. *Per una lettura molteplice della Bibbia*, a cura di W. Egger
2. *Istanze della teologia fondamentale oggi*, a cura di L. Sartori
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. *Le scienze della religione oggi*, a cura di L. Sartori
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. *Papato e istanze ecumeniche*, a cura di L. Sartori
7. *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, a cura di L. Sartori
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, a cura di A. Quacquarelli – I. Rogger
10. *Cristianesimo e potere*, a cura di P. Prodi – L. Sartori
11. *Popoli messianici*, a cura di L. Sartori
12. *Schopenhauer e il sacro*, a cura di G. Penzo
13. *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal
14. *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*, a cura di F. Demarchi
15. *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo
16. *Teologia politica*, a cura di L. Sartori – M. Nicoletti
17. *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, a cura di C. Moreschini – G. Menestrina
18. *Teologia e bioetica laica*, a cura di L. Lorenzetti

series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, a cura di Claudio Leonardi
2. *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*, a cura di G. Cristoforetti
3. *Il Principe vescovo Johannes Hinderbach tra tardo Medioevo e Umanesimo*, a cura di I. Rogger – M. Bellabarba

Teologia e bioetica laica

Dialogo convergenze
divergenze

Atti del convegno
tenuto a Trento l'8-9 maggio 1991

a cura di
Luigi Lorenzetti

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 18



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77

38100 Trento

tel. 0461-981617

Comitato Scientifico dell'Istituto

Wilhelm Egger, Walter Kern, Joseph Krejčí, Claudio Leonardi, Karl Neufeld, Germano Pellegrini, Iginio Rogger, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1994 Centro Editoriale Dehoniano
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40368-1

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1994

INTRODUZIONE

LUIGI LORENZETTI

L'«Istituto di Scienze Religiose» di Trento, diretto da Iginio Rogger, dedica un convegno di studio alla complessa problematica morale posta dalla rivoluzione biologica nelle sue attuali possibilità e in quelle che si preannunciano per il futuro. Si tratta di elaborare una proposta morale in grado di orientare a soluzione umana e umanizzante i molteplici e nuovi problemi sui quali si gioca il destino stesso dell'umanità. Urge delineare un'etica della responsabilità verso la natura interna ed esterna, ma quale contenuto dare a tale responsabilità? Si avverte chiaramente che fare tutto quello che è tecnicamente possibile non è atteggiamento sensato e umano. Ci sono limiti, ma quali? E in base a quali criteri si possono individuare? Si può interferire sul vivente, ma si ha diritto di farlo?

Le domande fondamentali al centro del convegno di studio: quale concezione della creazione e del cosmo può essere a fondamento dell'intervento dell'uomo sulla natura interna e esterna? Quale valutazione morale per l'intervento dell'uomo sulla possibilità della trasformazione della sua stessa natura umana? Come riqualificare il rapporto tra prassi medica e bioetica? Quale morale alla base della necessaria regolamentazione giuridica della biomedicina oggi? Si tratta delle questioni più generali, tutt'altro che generiche. Come si pone la condizione dell'etica teologica rispetto a quella filosofica?

Luigi Lorenzetti, direttore della *Rivista di Teologia Morale* nella sua relazione problematizza il rapporto tra la bioetica filosofica e quella teologica. Il discorso morale, fino ad un tempo recente nelle società dell'occidente, era monopolizzato dalla morale religiosa (cattolica) e l'area della bio-medicina era coltivata prevalentemente, se non quasi esclusivamente, da teologi cattolici e protestanti. In questo ultimo ventennio è venuta elaborandosi un'etica laica e secolare, un'etica che rivendica «razionalità etica» soltanto alla ragione

senza riferimento a elementi fideistici. L'uomo secolare accorda legittimazione soltanto a un'etica basata sulla ragione, sebbene non rifiuti a priori l'apporto che può provenire dalle etiche religiose. La domanda fondamentale è: nelle soluzioni delle questioni della vita, cosa apporta di suo, a livello argomentativo e fondativo, la bioetica religiosa rispetto a quella meramente razionale? Sia l'etica filosofica che quella religiosa si trovano in difficoltà nel fondare giudizi morali universalizzabili. Si avverte che la teologia è di aiuto alla bioetica filosofica proprio quando riesce a recuperare i suoi fondamenti teologici, in particolare con la teologia della creazione e delle realtà ultime.

Renzo Gerardi, docente di teologia alla Pontificia università lateranense, afferma che in un mondo interdipendente le questioni bio- ed eco-etiche oggi sollecitano la riflessione teologica a riprendere criticamente il principio-creazione, anche per riconsiderare la questione del senso del *fare* dell'uomo e della sua *destinazione*. Cosa significano *natura*, *agire responsabile* e *sapienza*? Si rende necessario analizzare il contenuto biblico della teologia della creazione e il senso del dominio dell'uomo sulla realtà creata. La fede trinitaria nella creazione delinea la prospettiva entro cui si può individuare lo sviluppo del tema dell'etica della responsabilità che, per il cristiano, è concretamente il Vangelo della creazione. La teologia della creazione è una vera e propria sfida per i nostri tempi.

Francesco Compagnoni, teologo moralista della Pontificia università «S. Tommaso» di Roma, sostiene la pertinenza della nozione di natura umana nella spasmodica ricerca attuale di criteri etici per orientarsi e orientare di fronte alle possibilità tecniche della questione di frontiera: l'ingegneria genetica umana. Con rigorosa analisi illustra in successivi passaggi: il collegamento tra natura umana (legge naturale) e diritti umani quale base per la normativa in tema di ingegneria genetica umana; la corresponsabilità dell'uomo delineata nel necessario rapporto tra creazione ed evoluzione della natura umana; il limite estremo che viene posto all'intervento sul genoma umano; e infine il riconoscimento di un chiaro statuto dell'embrione, che è questione pregiudiziale ad ogni discorso morale e giuridico dell'ingegneria genetica.

Antonio Autiero, teologo moralista dell'Università di Münster, osserva che l'interesse della teologia per la dimensione etica della professione medica è antico e variegato. Già nel cristianesimo primitivo si stabilisce un rapporto intenso, anche se non del tutto lineare, tra pratica religiosa e pratica della professione sanitaria. Questa

ambivalenza comporta una accentuazione talvolta sproporzionata di prescrizioni etico-normative o di richiami alla mistica della sofferenza e alla spiritualità del dolorismo. Le condizioni attuali di sviluppo tecnologico delle scienze bio-mediche postulano un nuovo rapporto tra queste discipline e l'etica teologica. Nell'interazione tra i diversi approcci (filosofico-teologico da un lato, e bio-medico dall'altro) deve essere approfondita la questione metodologica dell'etica biomedica e la ricerca della razionalità pratica che meglio si addice alla comprensione e alla soluzione dei problemi in essa emergenti.

Alberto Bondolfi, teologo moralista dell'Università di Zurigo, tenta di individuare i punti di riferimento del legislatore nel regolare in modo moralmente corretto le pratiche biomediche. Il riferimento ai costumi vissuti non è molto pertinente, perché la legge non può limitarsi a essere specchio dei costumi. Questa infatti è anche creatrice di costumi. Non risulta molto convincente nemmeno il riferimento alla natura delle cose: che significa natura in medicina e in biologia? Piuttosto che proporre in positivo una criteriologia compiuta cui debbano obbedire le proposte legislative necessarie, è preferibile indicare in negativo una serie di scogli da evitare: non parlare di diritti se non si è in grado di legittimarli con chiarezza o di rispettarli coerentemente; essere consapevoli dei limiti di regolazione giuridica ecc... È proprio necessaria una legislazione statale? Non potrebbe bastare una autoregolamentazione interna al gruppo professionale? È preferibile realizzare una complementarietà tra autoregolamentazione e legislazione statale? Si deve anche attuare una certa uniformità di legislazione all'interno di una comunità di popoli o di nazioni, come nel caso dell'unità europea.

Un contributo notevole all'approfondimento soprattutto del ruolo del legislatore italiano è offerto da Adriano Bompiani, presidente del Comitato nazionale per la bioetica. Informa sulla composizione e soprattutto sul metodo di lavoro che il gruppo bioetico nazionale si è dato. A distanza di breve tempo dalla sua costituzione, il Comitato è riuscito a darsi uno statuto per regolare il procedimento di ricerca e di intervento. Piuttosto che pretendere di stabilire un quadro di riferimento concettuale organico e sistematico, si preferisce affrontare con approccio multiforme i singoli problemi e sottoporre l'eventuale soluzione al legislatore. Ha già studiato e pubblicato importanti documenti.

Carlo Borasi, noto pubblicista in tema di etica e di teologia, autore del libro *Scienza e teologia. Ragioni di un dialogo*, esamina il ruolo che la bioetica svolge in difesa della vita, in particolare di quella umana, e delle condizioni che le sono proprie. Nella prospettiva cristiana l'uomo è un progetto particolare di Dio oltre che un progetto particolare della natura. La bioetica si situa pertanto all'incrocio fra natura e cultura, tra riconoscimento (e difesa) dell'ordine di natura e riconoscimento della dignità dell'uomo in quanto essere creato ad immagine di Dio e chiamato alla vita eterna.

Orlando Todisco, docente di teologia alla Pontificia università *Seraphicum* di Roma, sviluppa la tesi secondo la quale una reale morale planetaria può trovare le sue effettive condizioni di affermazione nello sviluppo della stessa scienza, quale luogo privilegiato di responsabilità, al di là delle opzioni dei singoli o delle ideologie di gruppo.

Giampiero Bof, docente di etica all'Università di Urbino, riconosce che la bioetica non potrà non guardare all'uomo nella pienezza delle sue prerogative; ma dovremo attenderci che quanto più delicati si faranno i problemi che essa affronta, tanto più esigente sarà l'appello a non procedere con categorie che, adeguate a determinati livelli, possono rivelarsi, ad altri livelli, insufficienti e anche devianti.

Il convegno di studio, seguito in tutto il suo svolgimento da una larga e seria partecipazione, ha affrontato le questioni generali più fondamentali. Il filo conduttore dell'impegnata ricerca è quello di restituire *teologicità* al discorso morale e, proprio per questo, renderlo capace di dialogare in modo costruttivo con l'etica laica. L'etica teologica è chiamata a ripensare in radice i presupposti teologici per entrare così in dialogo costruttivo con la bioetica laica. In presenza di un diffuso pensiero laico e pluralista, spetta alla morale cristiana dimostrare che, pur partendo da un orizzonte di fede, sa muoversi nella prospettiva della ragione; sa rendere conto che le proposte morali cristiane sono umane e umanizzanti, e quindi universalizzabili.

RAPPORTO BIOETICA-TEOLOGIA

LUIGI LORENZETTI

La bioetica è quella parte dell'etica che, alla luce dei valori e dei principi morali, giudica le conoscenze scientifiche e le conseguenti possibilità tecnologiche di intervento sui fatti biologici.

La bioetica non è un'etica a sé stante, ma parte dall'etica dalla quale trae principi e valori a cui riferirsi; il contenuto della bioetica non è dato soltanto dalle situazioni soggette alla pratica medica, così che la bioetica non è la semplice continuazione o aggiornamento della tradizionale etica medica o etica professionale sanitaria. Si potrebbe dire che la bio-etica nasce e accompagna la cosiddetta *rivoluzione biologica e genetica*: riguarda quanto si può fare oggi e domani.

Di fronte alla consistenza quantitativa e qualitativa della bioetica *laica*, è necessario chiarire il rapporto tra bioetica filosofica e bioetica teologica, ed in particolare di evidenziare l'apporto della teologia alla bioetica filosofica.

1. Il rapporto bioetica laica e teologica

La domanda può suonare strana se si considera che fino agli anni '60, il contributo maggiore su questi problemi è venuto dalla chiesa cattolica. «Altre chiese cristiane e gruppi religiosi si dimostravano scarsamente interessati alla riflessione etica, sia in generale che in questo settore particolare».¹

In questo ultimo ventennio, *l'egemonia cattolica* è venuta meno. Altre confessioni cristiane (specialmente gli anglicani e i luterani sia

¹ F.J. ELIZARI, «Vent'anni di bioetica», in *Rivista di Teologia Morale* 22 (1990)90, 200.

a livello di gerarchia e di responsabili che di teologi) hanno incominciato ad occuparsi con maggiore frequenza di questi temi. Anche membri di altre confessioni (ebrei, musulmani, buddisti...) hanno fatto sentire la loro voce, soprattutto nella letteratura di lingua inglese».²

Il fatto nuovo tuttavia è dato dal notevole sviluppo della cosiddetta bioetica laica, cioè delle riflessioni bioetiche non religiose. Si hanno numerosi segni di questa presenza della riflessione laica nel campo della bioetica:

- le riviste di bioetica laica sono più numerose di quelle cattoliche;
- la promozione di congressi e di seminari su questioni di bioetica;
- la creazione di comitati etici nazionali o di commissioni governative;
- la creazione di comitati etici ospedalieri.

Ci si trova di fronte ad un pluralismo di proposte bioetiche fino ad un tempo recente del tutto inimmaginabili.

In presenza di un tale pluralismo di proposte bioetiche, ci si domanda quale sia il contributo che può essere offerto da una bioetica teologica.

In questo ultimo ventennio la bioetica, sia filosofica che teologica, è stata provocata da un ventaglio di questioni o tematiche: la nascita e le prime fasi della vita umana; la fase finale o ultima della vita umana; l'ingegneria genetica; la terapia e il nuovo rapporto medico-paziente; i trapianti; la sperimentazione e l'utilizzo degli animali.

Alla domanda, quale sia il contributo della bioetica teologica, la risposta diventa alquanto problematica. La bioetica teologica, che è stata elaborata finora, sarebbe poco teologica ma piuttosto filosofica.

Dalla vasta letteratura attualmente disponibile, non appare una chiara connessione della teologia con la bioetica. G. Gustafson, teologo protestante dell'Università di Chicago, spiega la mancanza di una sostanziale connessione alla teologia con una motivazione strategica. «Spesso il fatto che non si sviluppino i fondamenti teologici del proprio lavoro in etica medica è dovuto alla mancanza di inte-

² ELIZARI, «Vent'anni di bioetica», 200-201.

resse per questi fondamenti da parte dei partecipanti alle discussioni su questi problemi. Spesso è dovuto allo sforzo per essere convinti su fondamenti che siano tali da trovare consenzienti persone diverse; spesso l'introduzione della teologia diventa una ragione ingiustificabile, per i colleghi secolari, di tenere in poco conto quanto uno può dire sull'etica medica».³

A causa di queste o altre ragioni, resta il fatto — si conclude — che i *presupposti teologici* dei ragionamenti in bioetica sono stati trascurati.

Una tale posizione mi sembra semplificatrice e largamente in contraddizione con il lavoro dei teologi moralisti di questo ultimo ventennio, dove i ragionamenti in bioetica sono stati evidenziati nei loro presupposti teologici.

È stata elaborata una bioetica che si muove nell'orizzonte della fede cristiana, del messaggio cristiano, insomma della Parola di Dio, quale è contenuta in modo privilegiato nella Sacra Scrittura. Diversamente che in passato e, paradossalmente, proprio in un contesto secolare e pluralista, e quindi di riconoscimento di cittadinanza ad un'etica laica e secolare, i teologi hanno elaborato una bioetica in riferimento alle fonti religiose.

Da un'analisi del vasto materiale finora prodotto dai teologi moralisti sembra emergere una duplice tendenza.

2. Moralizzazione della teologia

Una tendenza, di gran lunga maggioritaria, si potrebbe chiamare «moralizzazione della teologia». Si attribuisce alla fede cristiana una funzione di ordine etico, di conoscenza etica.

La fede cristiana — si sostiene — non offre soluzioni già confezionate per i problemi concreti. K. Rahner con una tinta umoristica osservava che non possiamo pretendere che la Sacra Scrittura dirima la questione della problematica delle varie tecniche della procreazione assistita. La fede non dà una risposta diretta su quali mezzi debbano essere impiegati o meno per il malato terminale, a chi spet-

³ E.E. SHELPS, *Teologia e bioetica*, Bologna 1989, 17-18.

ti la decisione nel caso il malato non possa decidere... La fede cristiana tuttavia offre «prospettive moralmente rilevanti» entro le quali il ragionamento umano può avviare a soluzione i molteplici problemi specifici.

Questi teologi osservano che lo stesso concilio Vaticano II attribuisce alla fede cristiana una tale funzione: «La fede rischiarata di una luce nuova e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e così orienta la mente verso soluzioni che sono pienamente umane».⁴

Uno per tutti, a partire dalla fede cristiana, R.A. McCormick evidenzia una serie di prospettive moralmente rilevanti per la bioetica: la vita come valore fondamentale, ma non assoluto; l'estensione di questa valutazione alla vita nascente; il potenziale dei rapporti umani per la valutazione della vita fisica; la socialità radicale della persona; il nesso tra aspetto unitivo e procreativo della sessualità umana; l'unione eterosessuale permanente come normativa.⁵

Egli prende, come esempio, l'affermazione «La vita è un valore fondamentale, ma non assoluto»; e commenta: è un valore fondamentale perché è «fonte e condizione necessaria di ogni attività umana e di ogni società»⁶ non è assoluto, perché ci sono altri beni superiori ai quali la vita può essere sacrificata. Così in Gv 15,13: «Non c'è amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». Pertanto dare la vita è il più grande compimento della vita, anche se costituisce la fine della vita così come noi la conosciamo. Negativamente, potremmo esprimere questo giudizio di valore come segue: la morte è un male, ma non è un male assoluto e incondizionato. Questo giudizio di valore delinea un atteggiamento o comportamento fondamentali (ad es., non tutti i mezzi debbono essere usati per conservare la vita; non è lecito uccidere la vita), ma non offre risposte dirette a domande specifiche (quali mezzi devono essere usati; a chi spetta decidere; che fare con pazienti incapaci di decidere in una malattia critica). Per rispondere a tali domande la ragione, informata dalla fede, deve assumersi le sue responsabilità. La fede non fornisce una risposta diretta.

⁴ GS 11: EV 1/1352.

⁵ R.A. McCORMICK, «Teologia e bioetica: fondamenti cristiani», in SHELPS, *Teologia e bioetica*, 172.

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione sull'eutanasia*, I: EV 7/350.

In breve, tali prospettive, come si è detto, non offrono risposte concrete a problemi concreti, ma orizzonti entro cui affrontare i problemi; inoltre, tali prospettive non sono misteriose, vale a dire non sono impervie alla ragione, così che possono trovare consenso anche da chi al messaggio cristiano non si riferisce; infine, tali prospettive sono ideali nel senso che sono di orientamento alla realtà.

La medesima tendenza (moralizzazione della teologia) è seguita dagli autori che inquadrano le questioni bioetiche entro le categorie dell'amore e della giustizia. Tali categorie, che sono centrali nel messaggio cristiano, vengono usate come principi per giudicare azioni, istituzioni... e quasi mai come virtù o disposizioni ad agire in un determinato modo. In altre parole, la preoccupazione è normativa e, in ordine a questa, ci si limita a verificare se e in quale modo la carità e la giustizia siano fonte di specifici diritti-doveri: ad es. se il dovere di partecipare alla ricerca medica non-terapeutica discenda dalla carità o dalla giustizia.

I teologi moralisti di questa tendenza, (considerare la fede in funzione della morale), riescono a elaborare un'etica ispirata alla teologia da cui individuare i valori etici fondamentali. Resta tuttavia l'impressione, e forse più che l'impressione che il lavoro, per articolare tali valori alle problematiche concrete sia ancora in buona parte da fare. Infatti questi moralisti rimangono al livello dei principi, e la realtà o situazione viene incardinata immediatamente a quel livello; oppure, in un'attenzione più forte alla realtà, si perde di vista l'idealità. Il risultato è che i principi non si mostrano adeguatamente integrativi della realtà nella sua singolarità e concretezza, oppure, viceversa, la realtà resta senza principi e pertanto senza direzione. Non basta l'annuncio dei principi, occorre far vedere come questi principi possano dirigere la prassi spesso conflittuale e complessa. Il distacco tra l'idealità dei principi e la complessità del reale non è sufficientemente tenuto in conto, non è adeguatamente chiarito. In altre parole, la causa della universalità e quella della particolarità restano irrisolte.

3. Teologizzazione della morale

L'altra tendenza, che si potrebbe chiamare «teologizzazione della morale», è poco sviluppata nella letteratura bioetica oggi disponibile. Si sostiene che l'uso della fede per la conoscenza morale è più che legittimo, ma si osserva con insistenza che la fede non è riducibile a questo tipo di apporto in nessun ambito dell'agire umano, e

meno che mai nelle questioni bioetiche. Limitare l'impatto della teologia sulla bioetica — si osserva — significa ridurre il significato della fede cristiana a pura banalità. Un'etica, che si ispira alla fede, deve spostare l'attenzione dalle caratteristiche dell'azione, vale a dire dal binomio *giusto-sbagliato*, alle caratteristiche della persona e del suo atteggiamento, cioè al binomio *buono-cattivo*. Ciò significa considerare e riflettere sull'influsso trasformante dell'esperienza della fede e su ciò che questo significa per la bioetica. La vita morale cristiana va interpretata come vita di amore; l'amore è la sostanza della rivelazione divina, ed è la virtù centrale della vita morale cristiana, la virtù da cui dipendono tutte le altre.

I teologi moralisti, che si muovono in questa direzione, non considerano tanto la fede cristiana come fonte di conoscenza morale, quanto piuttosto come fonte di atteggiamenti e disposizioni del soggetto. Così, ad es. S. Hauerwas teologo protestante, alla questione se e come la medicina abbia bisogno della chiesa, risponde che la medicina ha bisogno della chiesa non tanto per i suoi insegnamenti morali quanto piuttosto per la sua presenza quale segno e richiamo di un'altra presenza. Egli dice: «La chiesa è costituita da persone che sono fedeli tra loro, con la volontà di rendersi presenti reciprocamente, nonostante le vulnerabilità umane. La chiesa — afferma — non ha bisogno di sostenere rivendicazioni morali, ma deve piuttosto condividere la veglia di coloro che soffrono per la lunga fatica. È questa veglia condivisa che suggerisce un'altra presenza, una presenza trascendentale. È proprio questo che la chiesa può insegnare alla medicina: come essere presenti a persone deboli».⁷ Ecco il motivo per cui la medicina ha bisogno della chiesa.

Altri teologi di questa seconda tendenza sostengono che il valore potenziale della teologia per la bio-etica deve essere speso soprattutto nella individuazione e fondazione del *significato* della vita, della sofferenza e della morte, un compito che l'etica secolare o filosofica non può assolvere, e un compito che l'etica teologica non ha assolto.

4. La bioetica in difficoltà

La biogenetica, con le sorprendenti possibilità attuali, e, ancora più, con quelle potenziali, rispinge indietro il dibattito etico, e precisamente dalla soluzione di casi specifici agli *elementi fondamen-*

⁷ S. HAUERWAS, «Salvezza e salute: perché la medicina ha bisogno della chiesa», in SHELPS, *Teologia e bioetica*, 350.

tali. Dopo tutto, l'etica medica tradizionale aveva a che fare con una scienza medica che si muoveva, dato il livello di conoscenza e di poteri disponibili, nell'ambito della naturalità delle cose e della biologicità dell'umano, considerata come realtà data piuttosto che come realtà da farsi. Ora invece la bioetica, laica e religiosa, deve misurarsi con un sapere scientifico e tecnologico che *crea* in alternativa al naturale. Si pensi alla fecondazione artificiale che è alternativa e non solo migliorativa della modalità naturale della procreazione; alla bio-ingegneria genetica che non si propone soltanto una funzione curativa ma anche perfettiva: si tenta di produrre animali transgenici, piante transgeniche, e forse anche esseri umani più desiderabili di quelli attuali.

Risulta evidente che la bio-genetica non rappresenta un capitolo accanto agli altri, ma *il* capitolo attorno al quale, e dall'impostazione del quale, dipende l'intero «castello» dell'etica attinente alla vita umana, e non soltanto di quella. Già nel 1959 Jean Rostand prevedeva che la genetica avrebbe offerto all'uomo le più grandi possibilità di manipolare e di trasformare l'uomo stesso.⁸ Un inventario delle pratiche tecniche disponibili è stato redatto da Francois Gros.⁹ Giustamente Francois Malherbe osserva: «Comunque vadano le cose, il tema delle manipolazioni genetiche sarà in futuro oggetto di numerose e vivaci discussioni e sarà un'occasione privilegiata per porsi in maniera particolarmente acuta la questione della "natura" umana».¹⁰

L'etica laica, di fronte alle nuove possibilità scientifiche e tecnologiche sulle decisioni da prendere, mostra un pluralismo selvaggio. Ci si domanda quale sia il punto di riferimento per il giudizio morale e la valutazione morale: esiste un ordine morale oggettivo a cui riferirsi, e qual è? In presenza di giudizi etici in cui l'uno elide l'altro, si deve forse concludere che la morale è solo questione di preferenze personali? Il giudizio morale si riduce forse ad un mero calcolo utilitaristico, dove il tutto si gioca su un inventario tra benefici desiderabili, da un lato, e rischi prevedibili da contenere al più possibile, dall'altro?

Si riconosce che non tutto quello che si può tecnicamente fare lo si possa moralmente fare: c'è un limite. La questione del limite è in-

⁸ J. ROSTAND, *Carnets d'un biologiste*, Paris 1959.

⁹ F. GROS, *L'ingegneria du vivant*, Paris 1990.

¹⁰ J.F. MALHERBE, «Orientamenti e tendenze della bioetica nell'area linguistica francese», in *Vent'anni di bioetica*, Padova 1990, 211.

trinseca alla libertà-responsabilità. Ma quale limite? Dove individuarlo? E poi, il limite è qualcosa da superare, oppure, viceversa, una soglia davanti alla quale bisogna fermarsi? Il cammino dell'umanità non è forse ricostruibile come un continuo superamento del limite?

È necessario un autocontrollo della comunità scientifica e insieme un controllo della comunità civile, ma in base a quali criteri diviene possibile stabilirlo? Dopo tutto, una soluzione al problema per via legislativa stabilisce il discriminare tra ciò che è legale e ciò che è illegale, ma non necessariamente tra ciò che è giusto/sbagliato.

L'etica laica si trova spiazzata, e quella religiosa?

La categoria *forte*, fondativa e giustificativa della normativa morale nell'area della biomedicina è la «santità della vita» che viene posta in un contesto pienamente teologico, non nel senso che il cristianesimo conferisce alla vita umana una santità che essa non possederebbe, ma nel senso che rende capaci di riconoscere una santità che potremmo altrimenti ignorare e che potremmo non essere in grado di difendere sempre e comunque. Da ciò si arguisce che l'etica cristiana è in grado di fondare un'etica assoluta con pretesa di universalità.

Tuttavia, se non può non esserci consenso sul significato privilegiato di questo valore, è anche vero che molti problemi bioetici riguardano proprio questo concetto centrale. Sono problemi non perché sia dubbio o invalido il concetto, ma perché non risulta sempre chiaro ciò che esso esiga nei casi particolari, che si presentano spesso in modo conflittuale. Così nessuno pensa che sia legittimo sopprimere un essere umano, ma non tutti sono d'accordo sul momento iniziale della vita umana.

In altre parole, in riferimento a molte problematiche, la morale cattolica, appare più affermativa che argomentativa; più limitativa che promotiva; non sufficientemente in grado di integrare il potenziale scientifico e tecnologico, perché in essa sembra prevalere una opzione pregiudiziale a favore del processo naturale.

Tali critiche non sono del tutto condivisibili, tuttavia si può convenire sul fatto che la morale cattolica sconta, in questa incapacità propositiva, il più che secolare abbandono delle fonti teologiche, e questo da quando si è costituita in disciplina autonoma dalla teologia sistematica e dalla stessa Sacra Scrittura, seguendo prevalentemente anzi esclusivamente un argomentare *ex lege naturali*. Paradossalmente, ora si accorge che sarebbe maggiormente di aiuto alla bioetica filosofica proprio ricuperando la prospettiva teologica. In

verità, i teologi moralisti, quando affrontano i problemi posti dall'ingegneria genetica e riproduttiva, adottano la concezione dinamica della natura cosmica e umana, superando così una concezione statica e fissista. Ma, a partire dalla concezione dinamica della natura, non si va al di là dall'affermare che non si può essere *a-priori* contrari a tali possibilità della genetica, almeno non si può essere contrari in modo radicale; non si va al di là della solita, e pur valida, tesi del «dominio della natura», conferito all'uomo dal Creatore, della solita, e pur valida tesi, dell'abbandono della *gerarchizzazione* delle realtà, che attribuisce valore *finale* all'uomo e valore *strumentale* agli esseri viventi e non.

5. Teologia della creazione e bioetica

Resta comunque il fatto che, di fronte alla possibile trasformazione della natura e dell'uomo stesso, la categoria teologica chiamata in causa e particolarmente significativa per i problemi della attuale rivoluzione nucleare, biologica e informatica è quella della «creazione», e questa collegata a quella dell'«escatologia». Con puntuale avvertenza storica il *Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale (MEIC)*, già nel congresso nazionale del 1987, faceva notare che la ricerca teologica sulla creazione appare di grande interesse e attualità per una adeguata comprensione della creazione e dell'attività dell'uomo.

La categoria teologica della creazione non fonda *un'etica di obbedienza* all'ordine naturale costituito, bensì un'etica di obbedienza ad un ordine naturale da costituire, alla cui costruzione la scienza e la tecnica diventano strumenti preziosi.

La teologia della creazione fonda una certa *visione di controllo* del nostro rapporto con il mondo naturale esterno e interno. L'intelligenza dell'uomo e la sua libertà non sono impedita ma abilitata a comprendere i *limiti* non già come barriere di fronte alle quali ci si deve arrendere o, viceversa, oltrepassare ad oltranza, quanto piuttosto come pause finalizzate a decifrare quale migliore passo in avanti deve essere fatto in ordine all'assunzione di responsabilità per la vita.

La natura da sviluppare nel senso della creazione, costituisce un criterio oggettivo a cui riferirsi con intelligenza e con sapienza. È questa, ci sembra, l'intuizione profonda del concetto tradizionale di «legge naturale»: la natura costituisce un criterio di riferimento

importante per l'agire umano. Tuttavia, affinché tale categoria riprenda rilevanza etica occorre ricollocarla nel contesto di una creazione che, nel disegno del Creatore, è realtà dinamica ed evolutiva, vale a dire chiamata al suo compimento attraverso l'operosità umana. Non si tratta di piegare l'uomo alla natura, al contrario bisogna saper leggere e decifrare la natura in ordine all'uomo. In tale prospettiva, ciò che è naturale come valore rilevante non va inteso e identificato con un certo processo fisiologico, la cui integrità deve essere mantenuta ad ogni costo; va invece identificato con l'obiettivo umanamente significativo che il processo fisiologico normalmente promuove e esprime. Così assumono rilevanza etica le distinzioni tra «aiutare» e, viceversa, «sostituire» la natura; e tra «curare» o, all'opposto, «modificare» il dato biologico fondamentale (DNA), in ordine alle problematiche relative alle tecnologie della riproduzione e a quelle dell'ingegneria genetica.

In conclusione, ci sembra che una rinnovata teologia della creazione possa contribuire efficacemente all'elaborazione di un'*etica della responsabilità per la vita*; un'etica che non ha paura di sapere e di potere di più, anzi un'etica promotiva e integrativa delle conoscenze e delle nuove possibilità per una più piena umanizzazione.

Tuttavia è necessario essere consapevoli che, per sostenere una percezione ed una pratica del bene umano e cosmico, si richiede un mondo di origine e di provenienza, di destino e di compimento. Il bene umano e cosmico è infatti già compromesso in un mondo di mutabilità e di trasformazione in cui l'*homo faber*, dimenticando l'*homo sapiens* che è in lui, cavalca senza sosta e senza direzione tutte le possibilità promettenti. In tale logica e dinamica, il bene umano e cosmico non potranno mai avere priorità sulla conoscenza e sul potere nella determinazione della responsabilità per la vita.

Il cristianesimo, come anche la conoscenza delle tradizioni delle grandi religioni con le loro concezioni della vita dell'universo e della storia, possono recare allo scienziato e al filosofo un contributo decisivo per la formazione di un'etica della vita che sia valida per tutti.

L'attesa è per l'elaborazione di un'etica teologica propositiva e non soltanto limitativa, capace di dare senso e direzione alle nuove conoscenze scientifiche e alle nuove possibilità tecnologiche; un'etica che sappia rapportarsi alle etiche laiche non soltanto in termini di giudizio e di correzione, ma anche e soprattutto come apporto di motivazioni, di speranza e di incoraggiamento che si risolva in positività per l'umanità.

UNA RINNOVATA TEOLOGIA DELLA CREAZIONE

RENZO GERARDI

È opinione diffusa che il tema della creazione abbia gradatamente visto diminuire la propria rilevanza all'interno della riflessione teologica, così come in gran parte è stato rimosso nella cosiddetta «civiltà tecnologica», dove le *vestigia hominis* vogliono sostituire le *vestigia Dei*. Ma credo che proprio la situazione di un mondo interdipendente e le questioni bio- ed eco-etiche, in particolar modo, sollecitino oggi la riflessione teologica a riprendere criticamente il principio-creazione, anche per riconsiderare la questione del senso del «fare» dell'uomo e della sua «destinazione».

È quanto ci proponiamo di compiere in questo nostro intervento, dove affronteremo innanzi tutto due questioni basilari, relative alle espressioni *natura* e *agire responsabile e sapiente*. Dopo di che passeremo ad analizzare il contenuto biblico della teologia della creazione e il senso del *dominio* dell'uomo sulla realtà creata. Cercheremo poi di stabilire il significato che assume la fede trinitaria in rapporto alla crisi etica, e concluderemo individuando le prospettive di sviluppo di un'etica della responsabilità, che venga a costituire concretamente per il cristiano il *vangelo* della creazione.

1. Questioni introduttive

1.1. NATURA

Partiamo dalla questione relativa al significato di *natura*, o, ancor meglio, chiediamoci qual è il senso del nostro rapporto con la natura, tenendo conto che noi siamo *con* la natura e siamo *parte* della natura. Credo che una corretta risposta a questa domanda sia la base per la riflessione che dobbiamo qui compiere, e che a sua volta viene ad essere il quadro in cui si inserirà la successiva trattazione del rapporto fra teologia e bioetica.

Chiederci qual è il senso del nostro rapporto con la natura significa affermare che la persona umana (che non è un robot di movimenti o un computer di informazioni) non può limitarsi a guardare le cose dal di fuori, a descriverle o a ragionare su di esse (bio-logia), a manipolarle e a trasformarle (bio-urgia), lasciandole però sempre e solo cose, cioè oggetto di uso e di abuso. Né tale può considerare il corpo umano, il proprio e l'altrui. La persona umana può avere ed ha un rapporto «con le cose», infatti è capace di vedervi dei valori e scoprirvi dei significati.

Mi sembra però che raramente l'interazione fra uomo e natura sia stata presa in considerazione dalla teologia durante il suo percorso storico. E anche nel nostro tempo è carente una riflessione teologica relativa a quei problemi che coinvolgono l'uomo nel suo rapporto con il *bios* e l'*oikos*. Certamente vengono trattati oggi con ampiezza quei problemi morali che investono i campi della genetica, della sessualità e della fertilità, del morire. Ma si ritiene, appunto, che di problemi etici o morali in modo prevalente od esclusivo si tratti. Di conseguenza, secondo la diversa impostazione morale, si è ricercato e si ricerca, o sulle norme o sui valori implicati o fondanti l'attività umana in tali settori.

Ma discutere sui valori (o stabilire le norme di comportamento) quando il significato che sta alla loro base è debole ed oscuro, non porta quasi mai a risultati soddisfacenti. I valori necessitano dei significati: da essi derivano. Ha scritto — forse con un po' di approssimazione — R. Faricy: «L'etica considera i valori, la teologia sistematica considera i significati. Quello che ci vuole è la riflessione teologica sul senso cristiano, sul significato cristiano, del nostro rapporto con la natura».¹ Si tratta di una riflessione sull'esistenza che tenga conto proprio del fatto che siamo *con* e *parte* della natura: con un orientamento dinamico, alla luce della rivelazione di Dio a noi. Questione previa da affrontare è allora quella sul senso di *natura* stessa, in rapporto a *creazione*.

Il termine *natura* (*physis*) non ha nel Nuovo Testamento un particolare rilievo, né per presenza (14 volte) né per significato: «in Paolo... non presenta determinazioni originali; non è assunto in significati tecnici specifici; non contribuisce positivamente a definire i tratti caratteristici del pensiero paolino».² Solo più tardi, nella cultu-

¹ B. FARICY, *Wind and Sea Obey Him*, London 1982; tr. it. *Vento e mare obbedigli*, Assisi 1984, 35-36.

² G. BOF, «Soprannaturale», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, 1497.

ra cristiana, si è fatta sentire l'influenza greca, nel senso di un accoglimento più ampio del termine, sia in un ripensamento che togliesse ogni rischio di panteismo, sia in una armonizzazione con la dottrina della creazione.

Nel *Didascalicon*, Ugo di San Vittore, definisce la natura in tre modi. Innanzi tutto è il modello primo e assoluto, esistente nella mente di Dio, secondo il quale tutte le cose sono state pensate e formate. In questo senso la natura è la prima causa originaria di ogni singola realtà, dalla quale deriva non solo l'essenza, ma anche la forma particolare: «Natura est quae unicuique rei suum esse tribuit». In secondo luogo la natura è l'essere proprio di ogni singola cosa, è la propria determinante che caratterizza ogni singola realtà: «Natura unumquamque rem informans propria differentia dicitur». E poi può essere detto natura il fuoco artefice, *ignis artifex*, che influisce, con una propria speciale energia, sulla generazione degli esseri viventi; infatti i fisici di allora affermavano che tutto è generato dal calore e dall'umidità.³

A questo ultimo aspetto della generazione si può collegare il pensiero dell'Aquinate. Per s. Tommaso, *natura* designa l'essenza specifica che viene comunicata per mezzo della generazione o del generare;⁴ ma designa anche il principio generativo di ciò che è soggetto di un *agire* e di un *patire* determinati, e dunque soggetto a nascita e morte, ad accrescimento e corruzione. *Natura* è, perciò, la costituzione e la struttura (cioè una serie di caratteristiche fondamentali radicalmente proprie), ma indica anche le funzioni e attività che ne derivano. Poiché dall'origine queste sono sempre orientate verso un fine, non può esistere alcuna natura che non abbia un fine e sia sprovvista di senso. Ogni natura possiede il suo posto nell'ordine delle cose che l'ingloba, dà il proprio concorso al dinamismo dell'universo, e si trova così ad essere indispensabile, secondo la misura che le è propria e la legge che la guida, perché sia assicurata la migliore armonia delle cose. La natura è una totalità armoniosa. Infatti s. Tommaso parlava anche di *nature*, al plurale. L'universo è la patria di *nature* estremamente diversificate, ciascuna con caratteristiche proprie, ma fra di loro ordinate. Vi è un movimento di sviluppo unico inglobante, un modello di natura superiore. Esiste una legge

³ Cf. UGO DI SAN VITTORE, *Eruditionis didascalicae*, I, XI: PL 176, 748. Per l'edizione italiana, cf. *Didascalicon*, a cura di V. LICCARO, Milano 1987, 82, (I, X).

⁴ *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad IV.

generale che governa il movimento d'insieme, comanda l'acqua, l'aria, gli astri, le piante, gli animali, l'uomo.

Così Tommaso non solo concilia natura e creazione, ma nella *inclinatio naturalis* (cioè nel dinamismo che muove la natura ad una autorealizzazione nell'ordine delle cause seconde) riconosce una «*impressio quaedam Dei dirigentis ad finem*».⁵

Ma la soluzione dell'Aquinate, che concilia fra di loro aristotelismo e cristianesimo, fu presto messa in discussione e contestata. Vi si oppose fra l'altro, nel rinascimento, la filosofia della natura, con la sua ispirazione panteistico-vitalistica. La scienza moderna operò poi un mutamento radicale. Per Galilei la natura è una grande macchina creata da un Dio «ingegnere»; attraverso l'osservazione dei fenomeni naturali, grazie al metodo sperimentale, l'uomo può imparare a leggere la «lingua» usata da Dio nella creazione. Può così conseguire un dominio pratico-tecnico nella natura stessa, perché — come scrisse F. Bacon — «alla natura si comanda solo obbedendo».

Descartes distinse fra l'uomo e la natura, fra *res cogitans* e *res extensa*. Scopo della scienza è quello di «renderci signori e padroni della natura»⁶ perché non esiste nulla di creato da cui non possiamo trarre qualche beneficio.

Nella contrapposizione fra *res cogitans* e *res extensa* si fonda il progetto della modernità, di sviluppo della soggettività creatrice e dominatrice dell'*homo faber*. Ma ben conosciamo un prodotto dell'accelerazione dello sviluppo provocato dalla modernità: l'odierna crisi ecologica. Allora è la stessa *epistème*, cioè la forma del sapere basato sulla distinzione soggetto/oggetto, che va messa in questione. Ed è necessario, anche da parte della teologia, ricercare soluzioni che superino il rapporto squilibrato fra soggetto (uomo) e oggetto (natura).

Non a caso il rapporto finale della VII Assemblea del *Consiglio Ecumenico delle Chiese* parla della teologia della creazione come di «una sfida per i nostri tempi». Fra l'altro si dice: «Siamo concordi nell'affermare che alcune opinioni del passato hanno portato a un dominio e a un controllo che hanno distrutto la vita, e a concezioni della natura che la vedono soggetta al possesso dell'uomo e a manipolazioni incondizionate».⁷ Tema, questo, che affronteremo meglio più avanti, ma che era necessario già accennare qui.

⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 1, ad III.

⁶ Cf. R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, Firenze 1983.

⁷ CEC, «Rinnova l'intero creato», in *Il Regno/Documenti* 38(1991)7, 255.

L'accostamento corretto alla teologia della creazione è possibile però nella considerazione previa che la natura (quella che si distingue da noi e che è da noi trasformata, ma anche la natura che comprende noi e il prodotto della nostra opera nella natura) è propriamente *misteriosa*. Nel senso che possiamo saperne di più, ma non possiamo mai capirla pienamente. Ma misteriosa ancor più nel senso che rientra, assieme all'uomo creato e salvato, nel *mystérion* di Dio che si è rivelato in Cristo: è il mistero della sua volontà, nascosto e ora manifestato, mistero della intestazione di tutte le cose, nei cieli e sulla terra, nel Cristo, capo del cosmo e della chiesa, dono di Dio all'uomo, presente per l'uomo e tra gli uomini, ma ancor più nell'uomo.

Perciò l'atteggiamento fondamentale dell'uomo di fede nei confronti della natura è come quello di Giobbe: «Comprendo che puoi tutto e che nessuna cosa è impossibile per te. Chi è colui che, senza aver scienza, può oscurare il tuo consiglio? Ho esposto dunque senza discernimento cose troppo superiori a me, che io non comprendo» (Gb 42,3-4).

1.2. AGIRE RESPONSABILE E SAPIENTE

Un'altra precisazione fondamentale iniziale riguarda il quadro di senso delle espressioni «etica della responsabilità» (su cui peraltro indagheranno anche altri relatori) e «sapienza».

Problemi morali inediti sono oggi sollevati dalla crescita della sfera del fattibile in campo biotecnologico. Essi includono uno studio prudente e paziente, che sia altrettanto distante dal gusto effimero per la novità e dall'attaccamento inveterato all'abitudine. Richiedono un'«etica della complessità». Qui *complesso* indica la percezione della compresenza di molti fattori intrecciati e interagenti in ogni problema morale, tali da non potersi semplicemente isolare l'uno dall'altro. Ma indica anche la percezione della necessità di inserire dall'interno, nell'intreccio delle componenti, un germe di ordinamento dinamico (cioè il passaggio dal caos alla complessità), e perciò di distinguere, di articolare, di unificare via via in modo contingente e aperto i vari *diritti* e le varie *priorità* in gioco, sulla base della consapevolezza viva dei fini.

Una conseguenza dell'adozione di questo approccio è che le scelte etiche globali dovranno avere un carattere di elaborazioni collaborative fra le diverse competenze, che dovranno essere ricettive dell'esperienza vivente. Ciò potrà condurre alla formulazione di cri-

teri di discernimento e di valutazione, più che alla prescrizione univoca delle modalità contingenti di comportamento empirico: un'etica come dottrina della saggezza pratica, della quale c'è acuto bisogno sul piano morale, giuridico, politico.

Si rivelano infatti insufficienti una retorica astratta del dovere o richiami generici al rispetto della vita, della terra, dell'ambiente, o una messa in guardia dai rischi di catastrofi che un agire irresponsabile può provocare. È necessario, invece, porsi la questione seria del dovere di un agire responsabile che sia vivibile, sopportabile, condivisibile con tanti altri soggetti decisionali, ragionevole e non schiacciante, promozionale e non bloccante dei processi evolutivi dell'umanità.

Tutto ciò è conseguenza diretta di una corretta teologia della creazione, come vedremo. Perché è sapienza. Sapienza non è il puro rispetto della vita biologica come tale, ma è attenzione al fine irrinunciabile della persona. Sapienza è uscire dalle strettoie casuistiche per considerare invece i fini umani, senza rinunciare alla tecnica, ma guidando la tecnica a rinunciare ad alcune cose, per farne altre molto più importanti e più attinenti al vero sviluppo dell'uomo.⁸

2. Creazione e dominio

2.1. LA VERITÀ DELLA CREAZIONE

Iniziando l'ultimo capitolo del suo volume *To Work and to Love. A Theology of Creation*, Dorothee Sölle ci ricorda che «siamo stati creati e diventiamo creatori, siamo liberati e diventiamo agenti di liberazione, siamo amati e diventiamo esseri che amano».⁹ La prima espressione usata dalla Sölle probabilmente non piace molto ai biblisti commentatori di Genesi 1-2. Dire che diventiamo *creatori* potrebbe far pensare che il dono di Dio — la sua creazione — non è compiuta e perfetta. Secondo Genesi 2,18 Dio pone l'uomo nel giardino di Eden per coltivarlo e custodirlo. Il «giardino» è perfetto e compiuto: simbolo del dono assoluto e della promessa di Dio al-

⁸ Cf. C.M. MARTINI, «La vita, l'uomo, l'ambiente nell'età della tecnoscienza: domanda di sapienza e dovere di un agire responsabile», in *Coscienza* (1989)2/3/4, 77.

⁹ D. SÖLLE, *Per lavorare e amare. Una teologia della creazione*, Torino 1990, 167.

l'uomo. «Dio non cerca un collaboratore per portare a termine il giardino, ma cerca un destinatario cui affidarlo come suo dono e sua promessa».¹⁰ Ma noi viviamo sotto il segno del peccato: e con il peccato è introdotta nel mondo la forza distruttrice della maledizione. «Il peccato dell'uomo ha rotto le alleanze stabilite da Dio e ha sottomesso la creazione allo sfiguramento, al disordine e alla disgregazione — “alla caducità” (Rm 8,20)».¹¹ Il compito dell'uomo è più difficile e faticoso. Ma forse più entusiasmante.

Dire che noi uomini siamo creature e in certo senso *con-creatori* sta allora a significare il riconoscimento del Dio Creatore e della nostra creaturalità e creatività, che è condivisione del suo potere e partecipazione alla bontà originaria della creazione.

Discorso non facile, oggi specialmente, quello che proclama la fede nel Creatore e vi riconosce il fondamento della speranza e dell'impegno dell'uomo. Che cos'è la speranza se non la risposta della vita alla vocazione della vita? Per esistere, la speranza non dipende da quel che una persona è capace di fare da se stessa: la speranza va *contra spem* (Rm 4,18). Trascende ciò che è dato. È inseparabile da una fede.

Cosa dice la nostra fede nella creazione come fondamento della nostra speranza, e cioè del nostro impegno, della nostra responsabilità, della nostra lotta?

Fra i tratti che caratterizzano la comprensione cristiana della natura figura, come abbiamo già detto, il riconoscimento di essa come creazione da parte di Dio. Ma l'Antico Testamento non conosce il termine *natura*. Rifiuta di seguire il mito egiziano della creazione, secondo il quale le cose avrebbero la loro origine in un atto di generazione divina. La Bibbia non dà al sole il nome di «figlio di Dio». Non si perde in speculazioni cosmogoniche, e non attribuisce l'inizio della vita ad una divinità ermafrodita.¹² JHWH non crea generando, ma per mezzo della sua parola: le creature sono sue creazioni, opere della sua volontà sovrana e libera.

Inoltre il fatto che la Bibbia si apra con i racconti della creazione del mondo e dell'uomo non deve trarre in inganno. L'idea di *creazione* si è fatta strada lentamente nella coscienza di Israele. Annota

¹⁰ A. BONORA, «Dio nella creazione secondo Genesi 1-11», in *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, a cura di R. GERARDI, Roma 1990, 58.

¹¹ CEC, «Rinnova l'intero creato», 255.

¹² Cf. A. GANOCZY, *Théologie de la nature*, Paris 1988, 41-42.

G. Ravasi che «l'idea di creazione non è una conquista facile nella teologia, perché lo splendore e il terrore sono due volti con cui si presentano sia Dio che la natura».¹³ A ben riflettere, la tentazione del naturalismo ateo e quella del panteismo sacrale sono sempre in agguato. La riflessione di Israele riesce però a superare tali rischi, e per mezzo del concetto di creazione pur collegando fra di loro profondamente Dio e la realtà cosmica ne afferma nello stesso tempo la differenza radicale. Inoltre l'inserimento della fede nel Creatore nella professione di fede storica nel Dio dell'alleanza fa sì che la creazione non sia che una tappa nel grande itinerario di salvezza che Dio sta tracciando nell'universo e nel tempo.¹⁴

Allorché Israele ha occupato la terra promessa e ha acquisito una certa stabilità in un luogo determinato, la garanzia di conservazione dell'alleanza (dapprima assicurata dall'idea di Dio guida sicura) viene ad essere il riconoscimento che Dio è signore del tempo e delle stagioni, del cielo e della terra: esiste prima di tutte le cose ed è artefice di tutte le cose.¹⁵

Prendiamo il Salmo 8. Di fronte al fascino di una notte stellata sale la domanda, l'interrogativo perenne «che cosa è l'uomo?». Di fronte al Dio che ha creato la terra e i cieli, che cosa è mai l'uomo? Una nullità, viene spontaneo rispondere... Reazione di sgomento, dunque, nel confronto fra l'uomo creato e il Dio creatore. L'uomo è mortale, fragile: «figlio dell'uomo». Ma Dio si ricorda di lui, ha cura di lui. «La grandezza dell'uomo è scoperta dal salmista proprio attraverso la tenerezza e la fedeltà che Dio adotta nei suoi confronti: quella nullità, quell'esile realtà che è l'uomo, si trasforma in una creatura grandiosa e insuperabile».¹⁶ «Lo hai reso poco meno di Dio», si potrebbe quasi tradurre *teologicamente* il versetto 6 del salmo 8 («poco meno degli angeli», dice la traduzione ufficiale). L'uomo ha una posizione regale quasi divina. È «immagine di Dio» (Gen 1,26-27), coronato di gloria e di onore. Il suo dominio sul creato non conosce confini: «tutto hai posto sotto i suoi piedi» (Sal 8,7).

L'approfondimento dell'esperienza dell'esodo, in tempo di esilio, ha permesso di cogliere nel suo più intimo e profondo significato la verità della creazione.

¹³ G. RAVASI, *I Salmi*, Milano 1989, 23.

¹⁴ Cf. RAVASI, *I Salmi*, 23.

¹⁵ Cf. I. SANNA, *L'uomo via fondamentale della Chiesa*, Napoli 1984, 36.

¹⁶ RAVASI, *I Salmi*, 27.

La creazione è stata il primo esodo, in cui il mondo è uscito dal caos-nulla. È stato l'inizio dell'azione salvifica di Dio verso Israele e tutta l'umanità. Fra Dio e l'uomo e il mondo esiste una differenza abissale. L'uomo e il mondo dipendono da Dio, ma non si possono identificare con lui. Sono appunto la sua *creazione*.¹⁷ Dai racconti della Genesi sulla creazione risalta con chiarezza la dottrina sulla trascendenza di Dio. Il fatto che Dio sia totalmente e infinitamente diverso rispetto alla creazione, significa che le creature sono appunto ciò che questa parola dice, creature soggette al loro Creatore e Signore. È la parola creatrice di Dio che ha dato un nome ad ogni creatura, assegnandole una funzione. Venendo da Dio, la creazione è buona. Non si tratta di bontà in senso morale: è la bontà dell'ordine, dell'armonia, del *cosmo* appunto. E Dio ama tutto ciò che esiste, e nulla disprezza di quanto ha creato (cf. Sap 11,24).

La dottrina biblico-teologica della creazione non parte dunque da una contrapposizione fra Dio e il mondo, ma piuttosto da una *tensione* immanente in Dio stesso. Dio crea il mondo e al tempo stesso lo compenetra. Lo chiama all'esistenza e, insieme, mediante il mondo manifesta la propria esistenza.¹⁸

Creati dallo stesso atto di benevolenza di Dio, gli elementi, gli astri, la terra, le piante, i pesci, gli animali, la specie umana, costituiscono tutti una «comunità di creature». Esiste perciò una solidarietà di *co-creature*, una vasta *oikuméne*. La benedizione per la fecondità è data negli stessi termini alla coppia umana (Gen 1,28) e agli animali acquatici (Gen 1,22); il comandamento del riposo del sabato deve portare vantaggio sia agli uomini che agli animali domestici; il riposo comune dell'uomo e dell'animale è visto come un modo di rendere culto a Dio.¹⁹ Dio, però, ha creato gli animali differenti, «ciascuno secondo la propria specie» (Gen 1,21). E ha dato all'uomo una responsabilità in ordine alla creazione.

Va detto con chiarezza che la fede biblica fa spazio alla storia dell'uomo: spinge ad eliminare il fatalismo e ad alimentare il senso

¹⁷ È illuminante la riflessione di Ugo di San Vittore a proposito: «Esistono tre diverse opere: di Dio, della natura, e dell'artefice umano che imita la natura. Opera di Dio è tutto ciò che Egli ha creato dal nulla (Gen 1,1)... L'opera della natura consiste nel dare alla luce i germi nascosti della vita (Gen 1,2)... L'opera dell'artefice umano si esplica nel congiungere quanto in natura era diviso oppure nel separare quanto in natura era unito» (Gen 3,7) (*Didascalicon*, 79-80 (I, X): PL 176, 747.

¹⁸ Cf. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Brescia 1986, 27.

¹⁹ Cf. GANOCZY, *Théologie*, 43.

di responsabilità. Ciò che la Genesi propone all'uomo, come scopo del suo agire conforme alla volontà del Creatore, è la «creazione della cultura». Poiché l'uomo — e solo l'uomo — è stato creato ad immagine di Dio, nell'esercitare il proprio compito di dominio deve prendere a modello il modo con cui Dio stesso esercita il proprio dominio. Signore assoluto, il Creatore si volge verso l'insieme delle sue opere con un atteggiamento pieno d'amore, che nell'atto creativo riconosce tutto come «bello e buono».

L'uomo deve agire in maniera analoga. Ad ogni creatura deve portare il rispetto che le compete «secondo la propria specie». È infatti per il bene della creazione (e dunque per il proprio bene) che deve gestire la propria grandezza ed esercitare il proprio dominio.²⁰

2.2. IL DOMINIUM TERRAE

Il dominio: ecco il nodo di tutta la questione! Di quale dominio si tratta?

In Gen 1,28 troviamo il verbo *dominare* unito a *soggiogare*. *Kā-bāš*, soggiogare, indica la presa di possesso di un territorio. Benedetta da Dio, l'umanità è capace di generare e moltiplicarsi, fino a riempire la terra. *Rādā*, dominare, indica il pascolare, il condurre, il guidare. È indicativo dell'uomo come pastore di tutti gli animali. L'uomo, maschio/femmina, immagine di Dio, è da Dio benedetto, e gli vengono affidati terra e animali. Fatto di grande importanza! Per Genesi, «il rapporto dell'uomo con il territorio e gli animali dovrà attingere a Dio i criteri del suo dispiegarsi concreto».²¹ Non, dunque, un dominio e un potere usurpato con una lotta e una prevalenza su Dio, da prometei. Non un uomo in cui è posto lo spirito assoluto e infinito, come vorrebbe il panteismo. Non un dominio conquistato dalle capacità personali dell'uomo, come proporrà l'umanesimo (rinascimentale, illuministico od ateo). È il dominio donato da Dio all'uomo: da Dio che, unico e solo, può chiamare l'universo «opera delle sue mani» (Sal 8,7).

Differentemente dalle altre creature, l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio. Vi è un rapporto speciale Dio-uomo, che

²⁰ Cf. GANOCZY, *Théologie*, 46.

²¹ BONORA, «Dio...», 57-58.

rende l'uomo «dominatore» sulle altre creature, responsabile della natura. Agli umani è dato il dominio su quella natura che pur appartiene a Dio, ma che è ora in rapporto con lui attraverso noi.

È senza dubbio nota l'interessante lettura che ha dato Krolzik dell'interpretazione di Gen 1,28, *dominium terrae*, nella storia.²² Ma risulterà utile riassumerla per brevi tratti.

In un primo periodo (secoli I-X) il *dominium terrae* viene interpretato staticamente: la creazione è subordinata all'uomo (teleologia antropocentrica) o comunque va riconosciuta la superiorità ontologica dell'uomo, perché essere intelligente, dotato di creatività e di azione.

In un secondo periodo (XI-XIII secolo) si specifica e si sottolinea che il dominio dell'uomo sulla natura implica anche la cura di essa. Direi che qui siamo al nodo centrale del rapporto natura-cultura: l'equilibrio fra conservazione e dominio. Illuminante è ancora una volta il pensiero di Ugo di San Vittore:

Non è un fatto estraneo all'ordine generale del mondo che l'uomo solo venga alla luce inerme e nudo, mentre tutti i viventi dispongono per la loro protezione di armi e di difese, per così dire, nate con loro. Era giusto che la natura pensasse a quelli che non sanno provvedere da soli a se stessi, all'uomo invece fosse lasciato campo allo sviluppo delle sue capacità inventive; egli è costretto a trovare con l'esercizio della propria ragione quei mezzi dei quali gli altri viventi dispongono per dono naturale. Inventando questi strumenti, piuttosto che possedendoli come doni della natura, l'uomo può rivelare meglio la sua grandezza.²³

Ma lo sviluppo delle umane capacità non è a senso unico. Riveste invece modalità molto diverse: va dall'atteggiamento rassegnato e fatalistico nei confronti della natura *intangibile*, fino al comportamento del tutto dissacratore che si esprime nella logica del puro dominio. Interpretata in modo corretto, la benedizione data da Gen 1,28 all'uomo, ha portato ad una cultura fiorente e ad una civilizzazione ricca e benefica; ma un dominio violento e irrispettoso ha portato a tragiche conseguenze nel nostro ambito di vita e nell'ambiente esterno.

²² Cf. U. KROLZIK, «“Dominium terrae”. Storia di Genesi 1,28», in *Rivista di Teologia Morale* 22(1990)87, 257; *Umweltkrise. Folge des Christentums*, Stuttgart 1979.

²³ *Didascalicon*, 81 (I, X): PL 176, 748.

Il dominio dell'uomo è in verità vincolato e limitato. Lo specifico della natura umana sta nella razionalità (*natura ut ratio*) e perciò nella possibilità di conoscere le leggi naturali e di intervenire su di esse, secondo la finalità propria data dal Creatore, e secondo l'esigenza specifica avvertita dall'uomo nella concreta situazione. Natura cosmica e natura umana, nei loro reciproci rapporti e nelle loro differenze, fanno riferimento ad un progetto originario, che ha la sua sorgente ultima nell'atto della creazione. Ha scritto Ugo di San Vittore:

La Sapienza divina illumina l'uomo, affinché possa conoscere se stesso; egli rimarrebbe simile alle altre creature, se non riuscisse a comprendere di essere stato creato superiore a tutte. Ed allora la Sapienza divina è desiderabile più di qualsiasi altra cosa, perché essa è la manifestazione del Bene supremo (*in qua perfecti boni forma consistit*).²⁴

Nel periodo dell'umanesimo e del rinascimento (XIV-XV secolo) l'uomo arriva ad una nuova consapevolezza riguardo al *dominium terrae*: egli è capace di creare il nuovo, liberamente, secondo la propria volontà. Scrive Marsilio Ficino:

L'uomo che si occupa di tutte le cose, viventi o non viventi, è a suo modo dio. Senza dubbio è dio degli animali, perché fa di essi qualsiasi uso, li domina e ammaestra molti di loro. È anche chiaro che l'uomo è dio degli elementi, perché li abita e li coltiva tutti quanti. Infine egli è dio di tutte le cose, perché le manipola, le modifica e le forma tutte quante. L'uomo imita tutte le opere della natura divina, e completa, corregge e migliora le opere della natura inferiore. Quindi il potere dell'uomo è simile a quello di Dio, perché l'uomo opera in questo modo da solo.²⁵

«Sapere è potere», dirà poi F. Bacon. Per mezzo della scienza e della tecnica l'uomo acquisisce potere. Il fine della conoscenza scientifica delle leggi di natura è il potere da esercitare sulla natura stessa. In tal modo si migliorano le condizioni di vita dell'uomo, e così si ricostituisce l'immagine di Dio nell'uomo, e la signoria che è chiamato ad esercitare.

²⁴ *Didascalicon*, 66 (I, I): PL 176, 741 cf. I, II.

²⁵ *Theologia platonica*, Parisiis 1559, XIII, 3.

Siamo dunque all'affermazione del dominio dell'uomo sulla natura in forza delle «arti meccaniche». Nel *Discorso sul metodo*, Cartesio è convinto che il potere dell'uomo si accresce attraverso le conoscenze fisiche e la loro applicazione. Siamo ormai al dualismo uomo-natura, contrapposti, come soggetto ed oggetto.²⁶ La natura è estromessa dall'ambito della responsabilità etica, e lasciata a disposizione dell'arbitrio dell'uomo. È isolata come oggetto, contrapposta all'uomo soggetto. E così il cammino della conoscenza scientifica e del dominio tecnico della natura è sempre più diretto ad uno sfruttamento da parte della razionalità economica. Siamo di fronte ad una sorta di culturalismo radicale, dove non c'è più spazio per l'appello al dato naturale. L'uomo nega la propria appartenenza alla natura, la riduce ad oggetto puramente esteriore, a sé estraneo, da sé alieno. È certamente vero che la crisi ecologica del mondo moderno deriva anche dalle tecnologie impiegate nello sfruttamento della natura, ma ancor più essa affonda le sue radici nel desiderio di potere e di predominio dell'uomo.²⁷ Proprio l'oggettivizzazione scientifica della natura ha portato al suo sfruttamento tecnologico da parte dell'uomo. Ma gli esiti negativi delle manipolazioni e le controindicazioni derivanti dai processi di asservimento del cosmo sono una testimonianza dell'attuale situazione di disagio, che provoca ad una ridefinizione dei metodi, del senso, dei limiti dell'intervento umano nei confronti della natura.

Di fronte a quella che si potrebbe dire una ribellione della natura, umana e cosmica, all'intervento radicalmente dominativo dell'uomo, non si può certo tornare ad una forma di «animismo primitivo» o di «feticismo della creatura», con un rifiuto pregiudiziale della scienza e della tecnica. Il dato naturale non va sacralizzato e l'uomo ha il dovere di trasformare la natura; ma è altrettanto vero che esistono delle infrastrutture originarie che esigono di essere rispettate. La natura appartiene alla stessa definizione dell'essere profondo dell'uomo. Perciò questa natura, riconoscibile, dominabile, utilizzabile, dobbiamo imparare a capirla e a rispettarla essa stessa come natura. «Questo ristretto campo di realtà che chiamiamo "natura" va elevato alla "totalità dell'esistente", a quella che qualifichiamo come "creazione di Dio"».²⁸

²⁶ Cf. A. AUER, *Etica dell'ambiente*, Brescia 1988, 50.

²⁷ Cf. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 33.

²⁸ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 34.

I problemi attualmente posti dal progresso tecnico sono indicabili, per le dimensioni fisiche dell'ambito a cui si riferiscono, con i termini *macro* e *micro*. Il problema *macro* è quello del degrado ambientale, degli effetti negativi procurati dal progresso tecnico-economico-produttivo. Rischiano così di essere compromesse le condizioni biologiche esterne per una buona vita della presente generazione e di quelle future.

Il problema *micro* è quello posto dalle tecniche in grado di intervenire sui processi e meccanismi che stanno soprattutto all'inizio della vita, anche quella umana, dalla fecondazione e gestazione artificiale fino alla cosiddetta ingegneria genetica. Si aprono, al riguardo, impensabili possibilità ma anche pericoli, che mettono in causa le strutture biologiche più profonde e interne alla stessa esistenza umana.²⁹

La soluzione è legata alla ricerca di un nuovo equilibrio nei rapporti fra uomo e ambiente, fra natura e cultura. Non è in questione il dovere di «plasmare il mondo», accreditando atteggiamenti di puro adattamento alla realtà; ma piuttosto si tratta di ripensare la relazione con la natura in termini dinamici, prendendo sul serio la radiazione dell'uomo nel mondo. Per i credenti ciò significa recuperare il progetto della creazione. Cioè i cristiani e le chiese sono sollecitati, anche dalla nuova situazione creatasi, a rileggere il tema teologico della creazione, e quello collegato delle realtà ultime. La verità della creazione e dell'*escaton* è alla base di un nuovo *ethos* della vita e dell'ambiente.

3. Dimensione trinitaria e cristologica della creazione

3.1. TRINITÀ E CREAZIONE

Quale significato assume la fede in Dio Creatore, e nel mondo come creazione sua, se confrontata con la crisi etica in cui ci dibattiamo, che è relativa al nostro vivere e al nostro abitare in questo mondo? Afferma Moltmann che:

se si vedono soltanto il Creatore e la sua opera, non si troveranno, certo, dei contatti. Ma se il Creatore, la sua creatura e il fine verso cui questa tende sono considerati in chiave trinitaria, allora si dovrà

²⁹ Cf. MARTINI, «La vita...», 78.

ammettere che mediante il suo Spirito il Creatore *abita* in tutto il creato e in ciascuna creatura, e sempre in forza del suo Spirito li tiene insieme e li mantiene in vita. L'intimo mistero della creazione è appunto questa inabitazione di Dio, come l'intimo mistero del sabato della creazione è il riposo di Dio.³⁰

Il mistero divino della creazione è, dunque, la *shekinah*, la presenza o inabitazione di Dio; e fine della creazione è trasformare l'intero creato in casa di Dio. Sono, questi, temi teologici di straordinaria importanza, che meriterebbero ben più di quella sottolineatura che qui faremo.

L'universo in tutta la sua bellezza e grandezza manifesta la gloria del Dio Trino sorgente di tutta la vita. Padre, Figlio e Spirito sono il principio — e l'unico principio — di tutto ciò che esiste.

L'unico oceano della vita divina, posseduta totalmente dal Padre (in maniera non ricevuta), totalmente dal Figlio (come generato dal Padre), totalmente dallo Spirito Santo (come procedente dal Padre e dal Figlio), è la sorgente unica di ogni azione ad extra dei Tre.³¹

E la potenza creatrice (*virtus creandi*) esercitata dai Tre riproduce, in qualche maniera, l'ordine con cui essa è dai Tre posseduta. Così l'atto della creazione è una specie di «prolungamento dell'agire trinitario».³²

L'esistenza del mondo va compresa proprio alla luce della sublime realtà della vita intradivina, dove il Padre lascia «spazio» a colui che è come lui sul piano della natura eppure realmente distinto da lui (il Figlio), e dove i Due non si chiudono nel reciproco faccia a faccia, ma nella fecondità e reciprocità del loro amore danno «luogo» ad un Altro distinto, lo Spirito, che pure è uguale ad essi sul piano della natura. In Dio amore si dà una infinita oblatività che si configura come generazione e come spirazione.³³ Dinamismi, questi, che si situano sul piano della necessità «di natura»: Dio è così! E costituiscono la premessa, nel senso della condizione di possibilità,

³⁰ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 8.

³¹ Cf. G.M. SALVATI, «Dimensione trinitaria della creazione», in *La creazione...*, 75.

³² Cf. B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 256. Cf. anche *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 6.

³³ Cf. SALVATI, «Dimensione...», 79.

rispetto ad ogni altra forma o maniera di «dono della vita», e quindi anche rispetto alla creazione intesa come una «venuta alla luce», nascita di ciò che non è di per sé necessario. L'oblatività della vita divina rende possibile l'esistenza dell'Altro-uguale (il Figlio, lo Spirito) e dell'altro-non-coesenziale e non-consostanziale (la creatura).³⁴ «Il rapporto trinitario fra Padre, Figlio e Spirito Santo è così ampio che l'intera creazione può trovare in esso spazio, tempo e libertà».³⁵ Per inciso potremmo qui ricordare la dottrina dello *zimzum* (concentrazione e contrazione), sviluppata da Isaak Luria e ripresentata dallo stesso Moltmann:³⁶ per creare un mondo al di fuori di lui, il Dio infinito deve aver dato spazio, in se stesso, ad una finitudine. Solo il raccogliersi di Dio in se stesso garantisce quello spazio in cui egli può operare in modo creativo.

Potremmo così dire che la «auto-umiliazione» di Dio antecede il suo agire creatore *ad extra*, ne è un presupposto. L'amore creatore di Dio è fondato sul suo amore che si umilia, si abbassa. Scrive ancora Moltmann: «È appunto l'inizio di quella autoalienazione di Dio che Fil 2 considera come il mistero divino del Messia. Già per creare... Dio si è estrinsecato dalla sua onnipotenza ed ha assunto, da Creatore, l'immagine di servo».³⁷ Così ha fatto «spazio» e ha trovato «tempo» per delle creature, che sono sì da lui distinte, frutto libero della sua fecondità e ricchezza di vita, ma inserite nel dialogo trinitario e chiamate a partecipare alla vita infinita e beata dei Tre. Possiamo allora dire, con Moltmann, che la realtà al di fuori di Dio rimane pur sempre in Dio, il quale ha assunto quell'*extra* in sé. La differenza fra Creatore e creatura è avvolta in quella verità da cui ha avuto origine e verso cui tende la storia del creato: cioè che Dio è tutto in tutte le cose. Non è il dissolversi panteistico del creato in Dio, ma la figura definitiva che la creazione dovrà trovare in lui.

E poiché lo Spirito è Colui nel quale Dio Padre per mezzo del Figlio dona l'esistenza alle creature e nel quale tutto viene ricondotto all'unità, Egli è il garante dell'alterità, della libertà, dell'autonomia della creatura. Ed è la divina presenza dello Spirito nella creazione che «ci unisce come esseri umani a tutta la vita creata. Siamo responsabili di fronte a Dio, dentro la comunità dei viventi e verso di essa».³⁸

³⁴ Cf. N. CAMILLERI, «Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità», in *Salesianum* (1974), 173-309, 533-565.

³⁵ J. MOLTMAN, *Trinità e regno di Dio*, Brescia 1983, 121.

³⁶ Cf. MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 110-111.

³⁷ MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 112.

³⁸ CEC, «Rinnova l'intero creato», 255.

Questo si potrebbe in un certo senso chiamare il lato antropologico-etico della dottrina trinitaria della creazione. Esprimendoci ancora con le parole di Moltmann, «l'uomo che conosce il mondo come creazione percepisce anche una comunionalità con il creato, che poi si traduce nel dialogo di fronte al comune Creatore... Il suo rendimento di grazie scioglie la lingua muta della natura».³⁹

In altri termini potremmo dire che il creato esprime una presenza che va al di là del suo essere immediato, fenomenico. Annuncia un Altro rispetto a ciò che è in sé e per sé. In questa sua realtà visibile, dipendente dall'atto di creazione da parte di Dio, il mondo è in permanenza come «un grande sacramento», che insieme rivela e nasconde l'Assoluto che l'ha originato e lo sostiene nell'esistenza. In quanto sacramento, lo si potrebbe dire una «allocuzione» che Dio rivolge alla creatura umana, un invito al dialogo con l'uomo, vertice del mondo creato. Parola, quella divina, detta non in modo impersonale, ma rivolta all'uomo perché questi sia in grado, attraverso il mondo creato, di riconoscere e adorare Colui che è all'origine di tutte le cose.⁴⁰

3.2. CENTRALITÀ CRISTOLOGICA

Uomo e natura sono parte del «cosmo», dicevano i Greci. E cosmo è termine valorativo, indicando modello di bellezza, perfezione, razionalità. Ma in tale visione mancava un rapporto dialettico, di reciproca tensione e integrazione fra uomo e natura. E così la *pietas* cosmica portava ad un inerte quietismo.

Dall'altra parte gli gnostici negavano alla natura il carattere di ordine, e vedevano la legge cosmica solo nel suo aspetto di costrizione soffocante la libertà dell'uomo. E mentre nella classicità greca la coscienza del male veniva annullata nell'accettazione del dato naturale, dagli gnostici essa veniva indebitamente esaltata fino a portare all'odio per il Dio creatore della malvagità.⁴¹

Nella fede cristiana, invece, la natura non è né la divinità muta e armoniosa dei greci, né l'eloquente e maligna realtà degli gnostici. La natura partecipa insieme all'uomo dello stato di creaturalità, e

³⁹ MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 91-92.

⁴⁰ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, Bologna 1989, 69-70.

⁴¹ Cf. F. D'AGOSTINO, «Ecologia», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 446.

insieme all'uomo soffre e gioisce, attendendo la rivelazione dei figli di Dio (Rm 8,19). L'opera redentrice di Cristo ha rinnovato non solo la vita umana, ma l'intero cosmo, tutte le cose che «per mezzo di lui sono state fatte, e in vista di lui» (Col 1,16). Creazione e redenzione si trovano così unite indissolubilmente nel processo della riconciliazione progressiva di tutte le cose in Cristo: cioè in Colui che, per diventare elemento centrale e focale del processo dell'universo nella sua forma risorta, è diventato parte di quel processo incarnandosi e «umiliandosi». La natura è in tal modo «personalizzata», perché ha in Cristo le proprie radici e la propria salvezza. Se le creature sono state chiamate all'esistenza in vista di un ulteriore superamento di se stesse, se c'è un vero incremento nell'esistente creato, ciò è stato originariamente ed escatologicamente voluto nella prospettiva di Cristo «immagine del Padre» e «principio» della nuova creazione (Col 1,13-20). La creazione, dice Alfaro, è in piena verità «un esistenziale cristico».⁴² Cristo è il principio dinamico di tutto ciò che esiste, sia nell'ordine della prima creazione, sia in quello della creazione escatologica inaugurata dall'evento pasquale (cf. Rm 8,18-25).

Qui, in ultima analisi, si fonda l'atteggiamento di responsabilità nei confronti della natura. Unendo insieme un servizio responsabile e un forte amore per la natura in quanto creata da Dio e fondata in Cristo, noi possiamo, come cristiani, «avere verso la natura un atteggiamento che promuove l'equilibrio ecologico e aiuta a superare la nostra alienazione dalla natura in un rapporto di unione e armonia».⁴³ Si tratta di quel processo che si attua in fasi dialettiche, che portano a superare l'alienazione con la natura, unendoci ad essa, operando con essa, usando e godendo dei frutti della nostra opera, attraverso la scienza, la tecnologia, l'industria, l'organizzazione sociale ed economica. L'indicazione cristiana in tal senso è assai precisa: è il coinvolgimento con il mondo materiale ad imitazione di Cristo, *Verbum Caro factum*; è l'entrare nella struttura dialettica dell'incarnazione, partecipando al mistero della vita, morte e risurrezione di Cristo.

Ciò costituisce per i credenti una grazia e un mandato a dedicarsi con tutte le loro forze alla umanizzazione e alla redenzione di tutta la vita, in un impegno fondato e normato da Colui che nella sua croce ha unito divino ed umano, cielo e terra, passato e futuro, *gloria* e

⁴² Cf. J. ALFARO, *Teologia del progresso umano*, Assisi 1969.

⁴³ FARICY, *Vento...*, 32.

kenosi, trasformando e riconciliando caducità e finitezza. Centro di irradiazione del significato ultimo del cammino dell'umanità il Signore Gesù lo è perché inizio della nuova creazione di Dio: in lui e con lui si è inaugurata la creazione escatologica.

La deduzione antropologica derivante dalla lettura cristologica dell'universo è evidente: se Cristo, Verbo incarnato, è il termine verso cui procede tutto l'universo, e se il fenomeno umano trova in Cristo la sua spiegazione ultima, essere creature umane è già partecipare — anche se in modo creaturale — all'essere di Colui che è «presso Dio», per mezzo del quale tutto è stato fatto e senza il quale nulla esiste (Gv 1,1-3).⁴⁴

4. L'etica della responsabilità, vangelo della creazione

4.1. CONOSCENZA E RESPONSABILITÀ

Tra i segnali positivi presenti nel mondo contemporaneo, papa Giovanni Paolo II ha registrato «la maggiore consapevolezza dei limiti delle risorse disponibili e la necessità di rispettare l'integrità e i ritmi della natura, e di tenerne conto nella programmazione dello sviluppo».⁴⁵ Proprio nel riconoscimento di tutta l'importanza di tale presa di coscienza e nella necessità di adottare modelli di sviluppo sensibili al rispetto delle esigenze morali assume oggi più che mai notevole importanza l'etica. E qui intendiamo per etica la riflessione, ispirata a saggezza, sul soggiorno dell'uomo e sul comportamento adeguato ad un tale abitare. Da M. Heidegger è venuto il giusto richiamo all'originaria valenza cosmica dell'etica, più che alla motivazione di coscienza: *ethos* dice relazione con il luogo in cui l'uomo vive, abita, si intrattiene.⁴⁶

È vero che l'umanesimo plenario (cioè: tutto l'uomo e tutti gli uomini) è il punto di riferimento decisivo per valutare la positività del progresso, ma l'attuazione di tale umanesimo reclama la necessità di una più viva attenzione al rapporto uomo-natura, uomo-creazione, e al destino della specie umana.

La rapidità di evoluzione impone l'acquisizione di un'attitudine di vigilanza permanente, unita ad un modo di pensare integrale: cioè

⁴⁴ Cf. ROCCHETTA, *Sacramentaria...* 76.

⁴⁵ SRS 26: EV 10/2592.

⁴⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1949.

una conoscenza di tipo partecipativo e una percezione globale. In altri termini: conoscere non per dominare, ma per partecipare. Non una conoscenza *diabolica*, che divide e oppone, per poter dominare; ma una conoscenza *simbolica*, che riconosce il reale nella sussistenza originaria propria, nelle relazioni e nei rapporti. Come un *cosmo*. Invece di comunicare con la natura come un custode e un signore, l'uomo spesso si è comportato e si comporta come sfruttatore e distruttore. Separando, contrapponendo, assolutizzando, agisce *diabolicamente*. Anche all'interno di se stesso, nel proprio corpo.

L'azione simbolica è, invece, quella che ridà unità, ricerca armonia, riconcilia. È solo nella solidarietà con il resto della creazione e nel comportamento responsabile verso se stesso e i propri simili, e verso il mondo degli animali, delle piante e delle cose, che l'uomo può continuare a vivere come signore della creazione, senza diventare schiavo delle proprie manie di grandezza, ed essere respinto dalla stessa creazione.

Il mistero della natura contiene minacce e rivela perversioni. Una corretta teologia della creazione non può non considerare il lato oscuro della natura, il dis-ordine in essa presente, il cattivo uso che l'uomo ne ha fatto e ne fa. Se attraverso il progresso tecnologico abbiamo imparato a controllare e a modificare la natura, ciò implica da parte dell'uomo una maggiore responsabilità, che però non sempre è esercitata. Evidentemente ogni generazione ce l'ha anche verso quelle future, alle quali non può consegnare un deserto al posto di un giardino.

Dire che l'uomo, e solo l'uomo, è in grado e ha il dovere di assumere tale responsabilità, significa affermare la verità di un Creatore che ha dato la vita e ha creato l'uomo con una responsabilità, per conservare e rispettare ciò che, oltretutto, è elemento necessario per la sussistenza e la vita dell'uomo stesso.

Da un certo punto di vista l'amore verso il prossimo vale anche per il nostro spazio vitale. Un rapporto distorto e corrotto fra persona e natura mette la natura contro l'uomo e l'uomo contro la natura. Incombe il pericolo di una *antigenesi*. Alcuni prodotti dell'uomo, «e proprio quelli che contengono una speciale porzione della sua genialità e iniziativa»,⁴⁷ possono diventare mezzi e strumenti di una autodistruzione inimmaginabile. Il potere dato all'uomo «all'inizio» rischia di causarne la fine. Sfruttamento della terra e sviluppo forsenn-

⁴⁷ RH 15: EV 6/1214.

nato e irrazionale della tecnica «portano spesso con sé la minaccia dell'ambiente naturale dell'uomo, lo alienano nei suoi rapporti con la natura, lo distolgono da essa».⁴⁸ È dunque nel nostro interesse, ben compreso, che va attuato l'amore per la natura come per quella grande realtà «collettiva» che è «nostro prossimo».⁴⁹

4.2. IL VANGELO DELLA CREAZIONE

La religione giudaico-cristiana si armonizza senza violenza con questa nuova etica. Già con le istituzioni del sabato, dell'anno sabatico e dell'anno giubilare la Bibbia ha dato un esempio di come riconciliare economia ed ecologia, e di come ridar vita alle persone e alla società (cf. Es 23; Lv 25). Fondamentale è poi la nozione di alleanza. Vi è un'alleanza universale di Dio con tutti gli uomini (in Noè: Gen 9,8-13), che si riflette nella stabilità e nell'ordine del creato. A tutta l'umanità l'alleanza è promessa che il vivere sulla terra nell'ordine universale costituirà la benedizione del Signore.

È perciò assai pertinente l'affermazione di Moltmann che, se l'uomo e la natura vorranno sopravvivere sul nostro pianeta, scienze teologiche e scienze naturali devono affrontare insieme la crisi ecologica, ed insieme devono convertirsi. E una volta che «le scienze naturali hanno mostrato in che modo la creazione vada intesa come natura, è compito della teologia far vedere come la natura vada compresa come creazione di Dio».⁵⁰

Una forte difficoltà che ha l'uomo contemporaneo è quella di non saper guardare la natura con lo sguardo di Dio: «Vide che era cosa buona e molto bella...». Non riesce a contemplare, non trova le parole per lodare, non è in grado di far cantare le creature, non sa condividere la gioia del suo Signore...

La fede nella creazione può riuscire a capire e a rispettare il creato solo se riflette secondo la forma alternativa della conoscenza meditativa. È la conoscenza improntata allo stupore, alla meraviglia e all'amore. Con tale conoscenza «noi non ci appropriamo delle cose, ma riconosciamo la loro autonomia e partecipiamo alla loro vita. Noi non vogliamo conoscere per dominare, ma per partecipare».⁵¹

⁴⁸ RH 15: EV 16/1215.

⁴⁹ Cf. GANOCZY, *Théologie...*, 101.

⁵⁰ Cf. MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 49-54.

⁵¹ Cf. MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 48.

Per conseguire l'atteggiamento di rispetto e di meraviglia, di lode e di ringraziamento, è necessaria una cultura dell'ascesi, che renda possibile agli uomini e alle diverse comunità umane il pieno conseguimento della libertà, intesa anche come capacità di rinunciare al potere personale, per aprire uno spazio per gli altri, e soprattutto per i deboli. La creazione di questo spazio è un aspetto dell'amore per l'uomo, ma anche per Dio.⁵²

È qui indicata la necessità di una conversione a «pensare a lungo termine». Pensare, sentire, pianificare unilateralmente a breve termine: nella nostra situazione rischia di condurre alla catastrofe. Non è cristiano il comportamento di chi si precipita avidamente ogni volta nel futuro immediato, e rifiuta di far nascere la domanda relativa ad uno scopo finale o ad un senso globale. Un tale comportamento è inconciliabile con la coscienza storica, insegnata dalla Bibbia, e con una responsabile presa a carico del compito che Dio ha affidato all'uomo in rapporto alla creazione. Ed è qui che si mostra necessaria una coscienza politica motivata da riflessioni ispirate non solo da un'etica della situazione, ma piuttosto dalla responsabilità che la fede cristiana invita ad esercitare per permettere la migliore continuazione della nostra storia.

⁵² Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso a Salzburg (ai rappresentanti del mondo della scienza e dell'arte, 26 giugno 1988)», in *L'Osservatore Romano*, 28 giugno 1988, 5, n. 5.

VALIDITÀ E ATTUALITÀ DEL CONCETTO DI NATURA UMANA NELLA QUESTIONE DELL'INGEGNERIA GENETICA

FRANCESCO COMPAGNONI

In questa relazione tratterò di *natura umana (NU)* e *legge naturale (LN)* tomiste ed *ingegneria genetica applicata all'uomo (IGU)*, articolando la riflessione in 4 tappe progressive:

1. I vantaggi della tradizione tomista: dalla natura umana ai diritti dell'uomo;
2. creazione ed evoluzione: la corresponsabilità dell'uomo;
3. ciò che non si può mai fare: andare contro il fine ultimo;
4. la ricerca genetica e lo statuto dell'embrione.

1. I vantaggi della tradizione tomista: dalla natura umana ai diritti dell'uomo

Definire il rapporto tra il campo dei diritti umani e quello dei limiti da porre alla sperimentazione ingegneristico-genetica risulta in verità impossibile sul piano filosofico-giuridico se non abbandonando l'ormai consumata concezione della Natura che il razionalismo illuminista ci ha tramandato in favore di una più moderna concezione che concepisca il modello naturale come modello «di equilibrio interdependente». Tale concezione non escluderà l'intervento tecnico-scientifico sulla Natura, ma lo sottometterà alle esigenze di equilibrio dello stesso modello naturale.¹

L'affermazione del prof. Guido Gerin non è molto chiara, ma nella mia relazione quando parlerò di *natura umana* «non» mi rifarò ad alcuna nozione del razionalismo illuminista.

¹ G. GERIN, *Modifiche genetiche e diritti dell'uomo*, Padova 1987.

Le tre espressioni linguistiche che vengono messe a confronto nell'enunciazione del tema, *NU*, *LN* e *IGU*, hanno di per sé significati ben precisi, provenendo ciascuna da contesti e storie individuali; ma nell'uso corrente sono così cariche di emotività da avere *anche* un significato diffuso, generico, spesso fuorviante. Anzi, sempre fuorviante se ci si pone in un discorso con pretese scientifiche.

Se, in aggiunta, il contesto di uso è quello normativo, sia esso legale/giuridico che morale, allora l'esigenza di precisione è doppiamente d'obbligo. Nulla muove più la nostra emotività che quanto riguarda il bene ed il male, il dovuto ed il proibito, il giusto e l'ingiusto, sia per noi stessi che per gli altri.

Nell'enunciazione del tema si è voluto, dunque, introdurre l'aggettivo *tomista* per classificare con esattezza le prime due espressioni. Esse vengono pertanto assunte dal e nel contesto teologico/filosofico della tradizione tomista. All'interno di questa tradizione ci sono sostanziali differenze interpretative — e probabilmente la mia sarà una di più da aggiungere alla lista... — comunque l'indicazione ci mette in un contesto prettamente teologico e tradizionalmente cattolico.

Ciò svela anche l'intento di chi parla: di fronte alla nuova sfida genetica — sfida portata a tutta l'umanità, non solo a quella esplicitamente credente e religiosa — noi cattolici, per di più quelli che tra noi si rifanno ad una precisa tradizione dottrinale, cosa possiamo offrire come apporto che contribuisca alla elaborazione di una soluzione accettabile moralmente da un numero consistente di uomini della nostra società post-moderna?

Dobbiamo cioè verificare se, e come, strumenti concettuali classici quali *NU* e *LN* possano ancora essere efficacemente utilizzati nella discussione morale di base sulla *IGU*.

La prospettiva è dunque esplicitamente dialogica e di partecipazione. Si vuole portare un contributo alla grande *discussione etica pubblica*, riconoscendo innanzitutto che il problema posto dall'*IGU* è finora irrisolto, nel senso che né la tradizione etica comune dell'occidente, né una particolare, si era mai trovata davanti a qualche cosa di anche lontanamente simile.

Si tratta infatti della capacità di mutare stabilmente il comportamento dell'uomo, e la sua struttura genetica, trasmissibile. Si comprende che cosa questo significhi, se si tiene presente che nei mammiferi almeno il 50% dei comportamenti psichici e motori sono dipendenti dalla struttura genetica in interazione con i condizionamenti ambientali. Si tratta dunque del potere sull'identità reale e

storica dell'individuo singolo e della specie (o di gruppi umani potenzialmente estesi).

L'ingegneria genetica umana è avviata a concretizzare il sogno (o l'incubo) di tanti scienziati e politici: acquisire e disporre di conoscenze e tecniche atte a modificare permanentemente la natura umana. Ed è qui che l'*IGU* si scontra con la nostra tradizione che ha sempre considerato la *NU* come opera diretta di Dio, cui l'uomo poteva e doveva rifarsi per costruire — attraverso i principi della *LN* — un'etica normativa, una scala di valori e di fini ultimi, orientativi della vita individuale e sociale.

Consideriamo l'effetto epistemico inverso: le raggiunte capacità conoscitive — e presto anche tecnologiche — di dominazione in questo campo, in che modo hanno effetto — se ne hanno — sulla nostra idea di *NU*?

Nel quadro di una tradizione filosofico/teologica che, come quella tomista, considera il corpo come il prodotto sostanziale dei principi formale e materiale, la manipolazione definitiva del corpo non può non destare preoccupazione. Attraverso la sua parte sensibile (quello che nel modello Popper/Eccles è il *Mondo 1*)² infatti si muta realmente tutto l'uomo. L'anima spirituale in sé, in quanto trascendente il cosmo, non può essere raggiunta nella sua struttura, ma in quanto *forma corporis*, principio da cui l'organizzazione del vivente umano dipende, sembra ben raggiungibile dall'*IGU*. Almeno nei «suoi» effetti da noi percepibili e misurabili. Vale a dire, in quanto parte di quello che con l'*io* (il *Mondo 2* di Popper/Eccles) forma la persona umana. All'*io*, al *self*, il corpo sarà sempre unito *sostanzialmente* anche dopo la morte (come principio di individuazione, almeno), e, in qualche modo, anche nella visione beatifica.

La tradizione tomista non può essere accusata di pensare il corpo umano cartesianamente come macchina miracolosamente unita al pensante. Essa ha gli strumenti concettuali, attraverso la teoria della consostanzialità del corpo, per misurare filosoficamente la portata anche teoretica dell'*IGU*.

Le possibilità di quest'ultima, bisogna ammetterlo, cambiano radicalmente la visione anche teoretica dell'uomo: sembra non esistere di fronte a questa verità *escamotage* possibile, come sarebbero i tentativi di rifugiarsi in affermazioni circa i diversi livelli conoscitivi o peggio ancora della comprensione e della chiarificazione, tipica di

² Cf. K.R. POPPER - J.E. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Roma 1991.

certa ermeneutica di derivazione idealista. Uno dei punti forti della sintesi tomasiana, largamente condiviso dalla scienza contemporanea (ma non dalla filosofia) è l'affermazione che non esistono logiche *diverse* per la ragione e per la fede (in linguaggio tomasiano), per le scienze della natura e le scienze dell'uomo (come diciamo oggi).

Forse siamo ancora in tempo per poter costruire, per la prima volta nella storia, quella che Dietmar Mieth (teologo morale di Tübinga) ha chiamato un'etica *preventiva*. Mentre finora, di fatto, la riflessione etica non specialistica, ed ancor più quella specialistica, era sempre stata a-posteriori rispetto alla problematica vissuta. Dopo aver accertato la capacità da parte dell'uomo di realizzare determinati comportamenti, veniva costruita una soluzione moralmente accettabile secondo i principi ed i modelli contemporanei (si pensi al prestito bancario in epoca tardo medievale). Ora invece, sapendo quanto ben presto potremo fare (e forse si sta già facendo, mentre noi qui parliamo), possiamo e dobbiamo riflettere sulla normativa morale (e congiuntamente giuridica) che possa essere congruente al nuovo possibile, prevedibile comportamento umano reale.

Il riferimento alla normatività giuridica è d'obbligo, per quanto non in linea con l'attuale *trend* post-moderno. I comportamenti moralmente significativi che abbiano un aspetto sociale rilevabile, non possono *a-priori* non essere sottoposti ad esame giuridico, trattandosi per di più del massimo bene comune: la struttura della vita umana anche nella sua trasmissibilità. Sarebbe ben strano che il diritto statuale si sottraesse proprio qui al proprio compito: l'ordinamento — nella concordia — dei maggiori beni sociali.

Il problema, a questo punto, si pone in termini che potrebbero essere così sommariamente enunciati: da dove partire per una legislazione nazionale e sovranazionale (nel senso di parallele) in un campo dove praticamente non esistono modelli, né costituzionali e tantomeno di diritto positivo ordinario? Il ricorso alla filosofia dell'uomo o anche alla filosofia del diritto «non promette nulla di buono» nel senso della *operatività*. Siamo infatti di fronte alla necessità cogente ed urgente di giungere a legislazioni che, come la stessa normativa morale, non solo regolino i comportamenti, ma li indirizzino, per quanto possibile, verso fini accettabili e desiderabili almeno da una congrua parte dei soggetti agenti nel campo regolato.

La tradizione tomista che riconosce nel bene dell'uomo il primo termine di ogni possibile etica normativa, ci viene fortemente in aiuto. Non si tratta infatti di dettare una serie di obbligazioni e proibizioni.

zioni prima morali e poi possibilmente giuridiche nel campo diretto ed indiretto di applicazione della *IGU*. Ma si tratta, innanzi tutto, di individuare dove si situa in tale campo operativo il bene ed il male dell'uomo, affinché se ne possano trarre norme congruenti.

Viene pertanto spontaneo il ricorso ai *diritti dell'uomo* (*DdU*) come complesso formulato di principi giuridici altamente astratti, e quindi generalissimi, che potrebbero venirci in aiuto operativo nella fattispecie.

E questo perché siamo fortemente convinti che, come afferma Francesco Viola: «... Ha senso parlare propriamente di "diritti dell'uomo" solo quando all'aspetto morale si aggiunge la protezione giuridica».³

Quindi i *DdU* applicati al campo morale della *IGU* dovrebbero innanzi tutto essere strumento concettuale per quanto riguarda la legislazione statale. Essendo essi espressione positiva di un consenso ampio, potrebbero essere mediatori per un influsso della *LN* e di tutto ciò che essa rappresenta (la natura umana innanzitutto), nella vita pubblica.

Secondariamente, l'evidente limitazione dei *DdU* di essere traduzione della legge naturale solo per quanto riguarda il pubblico, i rapporti sociali pubblici, potrebbe orientare ulteriormente il pensiero verso interessi concretizzabili. Naturalmente, con tutta la distanza critica che un prodotto storico come la formulazione dei *DdU* richiede, cioè non mitizzandoli né in sé, né nella loro funzionalità sociale realmente operativa.

2. Creazione ed evoluzione: la corresponsabilità dell'uomo

In un contesto creazionista come quello cristiano la prima risposta istintiva alla nuova possibilità di intervento sul genoma umano è tendenzialmente negativa. Dio Creatore crea direttamente l'anima dell'uomo, e già il semplice parlare dell'evoluzione dei viventi che ha portato a disporre di un corpo atto a «congiungersi» ad una tale anima immortale è considerato ancor oggi con un certo disagio se non proprio sospetto. Pur tralasciando gli estremismi fondamentalisti anti-evoluzionisti — presenti anche nella nostra chiesa — è innegabile che il prendere sul serio la teoria dell'evoluzione implichi non

³ F. VIOLA, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Torino 1990.

solo un cambiamento generale della visione dell'atto creativo, ma anche cambiamenti su parti costitutive di questa visione.

Nell'entusiasmante libro *Il Progetto della Vita*⁴ si legge: «Un ruolo per la creazione?» sembra evidente che l'anticreazionismo dell'Autore riguardo l'origine della vita è meramente funzione dell'opposizione ai fondamentalismi americani. Sembrerebbe quasi che questi ultimi intendano creazione ed evoluzione come logicamente incompatibili.

Io vorrei invece considerare, a grandi tratti, le implicazioni che per il concetto di creazione ha l'intervento genetico *terapeutico*, sul quale nessun non-fondamentalista, ormai obietta. Il riconoscere che l'uomo ha diritto di intervenire geneticamente per le correzioni su un individuo a livello somatico, e sui suoi discendenti a livello di cellule germinali, pare implichi logicamente l'accettazione dell'idea che Dio *non* ha voluto queste mutazioni evidentemente dannose per l'uomo (dolore, minor capacità intellettuale, di relazione...).

Se quindi noi possiamo intervenire su questi errori, in quanto «mali dell'uomo», non voluti da Dio, perché non ipotizzare anche a livello di *IGU* alterativa, migliorativa, che l'uomo porti anche in questi casi una *corresponsabilità* con Dio? Ne seguirebbe che, di per sé, tale tipo di intervento non sarebbe da escludersi a-priori, come contrario al progetto di Dio.

Ma andiamo per gradi. In primo luogo si potrebbero ipotizzare interventi che tecnicamente si definirebbero terapeutici non curativi, bensì preventivi. Perché non ammettere come moralmente auspicabile la possibilità teorica di interventi che, ad es., rendano con l'*IGU* l'uomo futuro immune dal virus del raffreddore, che tanto ci opprime per sei mesi all'anno?

Un passo successivo e chiaramente innovativo sarebbe costituito da interventi univocamente migliorativi. Potremmo quindi ipotizzare interventi sul DNA che allunghino la vita, nel senso dell'età massima media, cioè un intervento contro il processo genetico di senescenza. Oggi i genetisti ritengono probabile che la nostra specie sia programmata per un'età massima di 100/120 anni, in quanto, nel corso della storia, questo limite è stato raggiunto in varie condizioni e non è mai stato sostanzialmente superato. Se si riuscisse a regolare l'invecchiamento in modo da arrivare a 100 anni nelle condizioni

⁴ R. DULBECCO, *Il progetto della vita*, Milano 1989.

nelle quali oggi arriviamo ad 80, cosa ci sarebbe di moralmente illecito? Non è certo l'immortalità, ma non dispiacerebbe a molti tra noi, credo!

Non abbiamo già creato condizioni igieniche, mediche, nutrizionali che ci hanno portato, nei nostri paesi, al limite degli 80 anni senza grosse difficoltà, e comunque ad un'età d'attesa di 75 anni per i due sessi?

Eppure questa costituisce, se ottenuta con DNA ricombinante, un'alterazione non terapeutica né in senso riparativo né preventivo.

Fedeli all'impostazione tomasiana, ci chiediamo però, quale sarebbe l'aspetto di *bene* di tale prolungamento. Siamo di fronte a dei beni tipicamente umani: l'accumulo della scienza e dell'esperienza che condurrebbe a possibilità generali di una vita più umana non solo per i più anziani, e per tutti coloro che approfitterebbero del loro sapere. Avremmo possibilità di «vivere più vite», ad es., esercitare successivamente professioni impegnative, come già oggi è parzialmente possibile, in modo molto diverso rispetto solo a cento anni fa. Potremmo anche maggiormente imprimere, nelle strutture del nostro mondo, una saggezza che non debba essere riconquistata, o quasi, da ogni generazione.

Si potrebbe anche ipotizzare, sempre nella linea della genetica migliorativa, la possibilità di ridurre il periodo di sonno che attualmente prende circa un terzo della nostra vita. Se si potesse ottenere lo stesso risultato di riposo e rigenerazione psichica con metà del tempo attuale, si avrebbe un tempo di veglia superiore e quindi possibilità maggiori di azioni ed esperienze specificamente umane. Anche qui il bene che ne deriverebbe sarebbe non solo a vantaggio del singolo ma della comunità tutta.

I due esempi portati, lo si sarà notato, non sono stravaganti. Suonano un po' insoliti, ma non ci sembrano estranei, innaturali. Appunto questo si voleva sottolineare: sarebbero miglioramenti *in linea con la natura*, che nel caso dell'uomo tende a vivere più a lungo — date certe condizioni di qualità della vita — e tende anche allo stato di veglia, di coscienza, se questo fosse possibile senza stress.

Si potrebbe allora, provvisoriamente, formulare l'ipotesi che sia *un principio morale* ritenere che sono non solo lecite, ma buone, eventuali modifiche migliorative del genoma che siano come la prosecuzione di tendenze buone, già presenti «nella» nostra natura biologica attuale.

Ugualmente si potrebbe aggiungere anche *la regola* che tali modificazioni debbono essere accettabili ed accettate dalla collettività attraverso un processo di formazione di consenso morale e successivamente politico, cioè pubblico.

Sono dunque da escludersi, perché non se ne vede il senso di bene per la comunità umana e perché non sulla linea direttrice della nostra natura allo stato attuale della sua evoluzione biologica, interventi destinati, ad es., a produrre nell'uomo un terzo occhio posteriore.

Non è condivisibile pertanto, concludendo l'argomentazione, all'estremo opposto di Dulbecco, la posizione, in un certo senso ugualmente non differenziata, di D. Tettamanzi: «Controllando la stessa "origine" della vita, l'uomo è tentato di controllare l'intera vita e la stessa morte: ma così non realizza l'antico sogno mitico dell'umanità: l'uomo diviene "creatore di se stesso"?».⁵

Sembra evidente che l'opposizione ad ogni intervento genetico alternativo non è fondata, se si argomenta in modo allusivo, immaginifico e, in definitiva, non razionale.

Cosa succederebbe, ad esempio, se l'attuale bilanciamento naturale di nascite maschili/femminili venisse rotto per cause evolutive indefinibili? Sarebbe immorale, se possibile per via genetica, ristabilire l'equilibrio (senza aborti né feticidi, s'intende!)?

Il fine degli esempi fin qui ipoteticamente proposti è il bene di tutti e la cosa realizzabile è un bene umano evidente. I rischi di ricerca per ottenere questo risultato sono da considerarsi attentamente, come anche, anzi prima di tutto, l'esclusione assoluta durante la ricerca dell'uso lesivo o distruttivo di embrioni umani.

Quest'ultima condizione, di fatto, limita ulteriormente in modo drastico le possibilità dell'intervento ricombinante.

In questi esempi si è accennato ai due grandi tipi di *IGU*: quella terapeutica e quella migliorativa. Come anche che un intervento *IGU* può essere somatico, tendente cioè a modificare una parte del programma del soggetto (esempio, non perfetto, ma attuale in quanto ha meritato il Nobel della medicina 1990: l'innesto di midollo osseo) e/o germinale, dove si modifica il patrimonio trasmissibile.

⁵ D. TETTAMANZI, *Bioetica. Nuove frontiere per l'uomo*, Casale Monferrato 1990.

3. Ciò che non si può mai fare: andare contro il fine ultimo

Tornando alla funzionalità normativa, o almeno valoriale della *NU* e *LN*, è necessario mettere a punto non poche premesse: la prima delle quali potrebbe essere che una discussione che si muove a questi livelli di astrazione difficilmente si può risolvere, almeno geneticamente e quindi concretamente, se non con l'assunzione di assiomi primi non ulteriormente fondabili. Si tratta di «opzioni», di prese di posizione, che hanno inizialmente solo l'esigenza della consistenza, cioè della non contraddizione interna.

Conformemente alla tradizione tomista, va sottolineato che il termine *NU* indica le strutture essenziali dell'uomo sostanza, nella quale è inclusa anche la capacità notevolissima di imparare, quindi di cambiare l'immagine *emotiva ed intellettuale* di sé, l'immagine dell'uomo che un individuo (e tanti individui uniti insieme in una cultura) ha in una data epoca.

Inoltre proprio l'idea classica di *NU* implica anche la responsabilità dell'uomo per se stesso. Non potremmo allora in questo contesto pensare che l'uomo può, moralmente, portare la responsabilità non solo del proprio agire e del come agire, non solo del proprio essere o non essere, ma anche del modo in cui questo essere è (qualche cosa di analogo alla «qualità della vita»)?

Per ora le modificazioni genetiche sull'uomo e sui mammiferi in genere, anche teoreticamente possibili sono poche, ma quelle che rientrano nelle indicazioni operative sopra accennate potrebbero essere moralmente (e giuridicamente) accettabili.

L'evoluzione del nostro mondo dall'abiotico al biotico, dalla vita alla conoscenza, per noi cristiani non consiste in fatti estranei alla provvidenza — in qualsiasi modo la si voglia intendere. Perché non potrebbe essere lo stesso con l'evoluzione culturale, che a quanto sembra ha sostituito nell'uomo quella della vita? perché l'evoluzione *endosomatica*, diretta culturalmente e quindi responsabilmente, dovrebbe essere meno accettabile di quella *esosomatica*? Perché non pensare che la provvidenza, che secondo la dottrina classica agisce attraverso cause seconde, questa volta possa agire attraverso cause seconde intelligenti ed autonome, quindi capaci di moralità?

I limiti, oltre a quelli della non estraneità alla linea della natura biologica umana allo stato attuale, del rischio e del rispetto degli altri esseri umani (anche allo stato di embrione), sono posti — per i cristiani — dai fini generali per i quali l'uomo è stato creato. «Dio ci ha creati per conoscerlo, lodarlo, amarlo, servirlo in questa vita e

goderlo nell'altra in paradiso», recitavano i bambini italiani al catechismo fino a pochi anni fa.

Quello che non possiamo fare come cristiani è allora pensare all'autonomia dall'origine e dai fini, crederci totali demiurghi non solo dell'agire ma anche dell'essere nostro, non tanto nel suo divenire, quanto soprattutto nella sua origine prima e nella sua finalità ultima. Quindi, ad esempio, non sarebbe bene produrre un essere umano non dotato di volontà propria sufficiente o di capacità intellettuali limitate o estremamente specializzate. Ciò andrebbe contro le finalità ultime della creazione secondo la nostra fede.

Concretamente, attraverso l'evoluzione e la generazione, noi riceviamo ed accettiamo la nostra stessa natura, che resta dunque base per modifiche, non solo di fatto — per impossibilità tecnica immediata — ma anche d'ispirazione e di direzione morale dell'azione progettante.

E questo in nome, lo ripeto, del principio che per essere morale un'azione deve apparire, ed essere, buona per tutti coloro che sono coinvolti.

In concreto, per quanto la teologia possa esserlo, ci sarà di orientamento la *LN*, soprattutto nell'aspetto fondante per l'etica di *inclinationes naturales*. La sopravvivenza individuale, la socialità prima e seconda, la conoscenza, non sono vuote parole ma finalità intrinseche alla *NU* che è impossibile eliminare in quanto corrispondono a bisogni di base dell'uomo nel suo stato di evoluzione attuale (del suo *Mondo 1*). A meno che non si vogliano creare esseri inferiori a noi, al nostro servizio, cosa da escludersi per noi cristiani perché andrebbe contro il principio creazionista appena affermato: la destinazione diretta ed esclusiva dell'uomo a Dio.

Detto questo, in relazione al capoverso precedente, la finalità del ritorno a Dio avviene strumentalmente attraverso i beni umani, ma essenzialmente (fini insostituibili) attraverso l'acquisizione delle virtù morali, cioè con la nostra progressiva santificazione.

Se questo è il grande fine, il ritorno a Dio attraverso il bene realizzato, anche i possibili interventi saranno influenzati, almeno negativamente, da questa finalità veramente unica, anche se ultima.

Un tale discorso sul fine non è evidentemente capace di consenso in una discussione di etica pubblica. Ma anche *ad extra* della chiesa non possiamo lasciarlo totalmente cadere: è la base della visione cristiana dell'uomo, e quindi parte della nostra specificità storica, in relazione ad altre visioni del mondo.

Le tendenze naturali, trascritte in termini morali nella *LN*, hanno oggi l'ottimo alleato nel dibattito pubblico al quale si è accennato all'inizio: i diritti dell'uomo.

Questi svolgono, nell'odierno dibattito pubblico, culturale e politico, lo stesso ruolo — relativamente al contesto, s'intende — che in altri tempi svolse il *DN*. Sono cioè un'istanza sovrapositiva ampiamente accettata e quindi capace di costituire ed incrementare il consenso sociale. Sembra che, a livello internazionale, le proposizioni di diritti dell'uomo formulate oltrepassino già le 300. Ciò significa che è possibile cercare consenso sociale di volta in volta su una serie di esse, e quindi che i diritti dell'uomo hanno una operatività politica reale e verificabile.

4. La ricerca genetica e lo statuto dell'embrione

Il vero problema morale e giuridico attuale dell'*IGU* e della *NU* sembra comunque consistere oggi, concretamente, nel riconoscimento di un chiaro statuto all'embrione. Problema apparentemente non etico/morale, bensì antropologico, per quanto forse risolvibile per via di discorso normativo, come crediamo di aver dimostrato in un altro contesto.⁶

Se non si stabilisce questo all'inizio, tutto il resto del discorso attuale viene inficiato. Se invece si riconoscono all'uovo fecondato, allo zigote, i diritti di persona allora si semplifica tutto: non è possibile sopprimerlo direttamente né lederlo, e la manipolazione è ammessa solo non per il suo bene individuale.

Il grande nodo morale attuale della controversia *reale* dell'*IGU* è lo statuto dell'embrione in quanto la ricerca genetica è in pieno svolgimento ed il materiale usato è spesso un embrione o un feto, o materiale da essi proveniente. Ci troviamo, cioè, davanti ad una vera aporia tra prassi scientifica e prassi morale.

Se si riesce ad uscire da questa *impasse* e a riconoscere chiaramente e giuridicamente lo statuto personale individuale dell'ovulo fecondato, possiamo guardare — a livello sociale — con fiducia al futuro. Immediatamente infatti scatterebbero i diritti dell'uomo anche per il piccolo uomo che è ancora embrione/feto, con tutte le conseguenze di protezione giuridica positiva.

Condensando l'argomentazione: come si deve rinunciare a certe sperimentazioni o produzioni chimiche e nucleari perché troppo

⁶ F. COMPAGNONI, «Quale statuto per l'embrione umano», in *La bioetica: questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo*, Milano 1991, 54-56.

pericolose, anche se cariche di possibilità positive per il futuro dell'uomo, così nel caso dell'embrione non possiamo compiere altro ragionamento che: se non è in sé bene farlo, non si fa! Senza tener conto delle molte, e certamente ottime, risultanze concomitanti che un comportamento immorale nei suoi confronti produrrebbe, per altri e per altre generazioni!

Né si può applicare alla vita umana il principio della «bilancia dei beni»: la vita non è tecnicamente un bene, è identica (è parte consostanziale) con il portatore di tutti i beni (e valori anche morali): la persona umana. È quindi incommensurabile con un qualsiasi «bene dell'uomo» o «beni di altri uomini».

In relazione alle molte paure di fronte all'*IGU* — in parte infondate, ma non del tutto ingiustificate — si tenga presente che l'intervento genetico prevedibile sarà per lungo tempo piuttosto limitato (pare che disponiamo di centomila geni, più gli effetti dell'azione combinata di essi...): ne deve passare ancora molta di acqua sotto i ponti prima che si possa parlare di nuova creazione! Per questo non è insensato pensare che ancora per un lungo futuro l'*IGU* non cambierà la natura somatica dell'uomo (anatomo-fisiologica e comportamentale) nella sua sostanziale struttura di essere cosciente e libero ma intramondano.

Questa intramondanità è il luogo dove conoscenza e libertà sono, e non esistono né lo possono fuori del corpo (o da una relazione stretta con esso). L'accettazione del principio che in questa esistenza corporea e terrena l'uomo realizza se stesso secondo il progetto di Dio, non dovrebbe generare, su questo campo particolare, speciali norme o divieti: si tratta in definitiva di interventi terapeutici o migliorativi, nel senso di aumentare qualità già presenti o eliminare debolezze che tutti vorremmo non avere.

Interventi al di fuori di questi due modelli sembrano inaccettabili in qualsiasi sistema etico e morale dove l'uomo sia considerato persona, cioè un assoluto (almeno relativo, in certi contesti teorici).

È quanto troviamo condensato nell'Istruzione *Donum vitae* che pertanto cito a conclusione del nostro discorso: «Alcuni tentativi di intervento sul patrimonio cromosomico o genetico non sono terapeutici, ma mirano alla produzione di esseri umani selezionati secondo il sesso o altre qualità prestabilite. Queste manipolazioni sono contrarie alla dignità personale dell'essere umano, alla sua

integrità e alla sua identità. Non possono quindi in alcun modo essere giustificate in vista di eventuali conseguenze benefiche per l'umanità futura. Ogni persona deve essere rispettata per se stessa: in ciò consiste la dignità e il diritto di ogni essere umano fin dall'inizio».⁷

⁷ *Donum vitae* VI, 6: EV 10/1196.

IL CONTRIBUTO DELLA TEOLOGIA MORALE PER L'ETICA NELLA MEDICINA DISEGNO STORICO E PROSPETTIVE ATTUALI

ANTONIO AUTIERO

Il tema della dimensione etica nella medicina contiene un carattere appellativo molto diffuso ed articolato, che nella cultura contemporanea viene costantemente riflettuto, in ordine a problemi immensi che emergono proprio da possibilità e prassi nuove che la medicina di oggi è già in grado di intravedere e di sperimentare, e che la medicina di domani potrà sicuramente mettere in atto in maniera più estesa e ricorrente. Per situare in modo corretto la comprensione della portata insita in tale appello sorge una prima domanda che giustifica anche la preferenza del taglio storico delle riflessioni che seguono. Esse intendono fare luce intorno all'interrogativo in base al quale ci si chiede se questa accentuata riflessione intorno al tema etico nell'ambito della prassi medica sia un fatto nuovo della condizione contemporanea, o se invece si possa costruire una sorta di storia sincronica e diacronica, di elementi significativi, che nella tradizione occidentale hanno accompagnato la prassi medica ed hanno fatto cogliere le implicazioni etiche ad essa relativa. E poiché dall'analisi dei diversi fattori implicati, a questa domanda corrisponde una risposta positiva, il primo blocco della nostra riflessione è costituito da una ricostruzione storica della modulazione di rapporto tra prassi ed istanza etica, tenendo come sfondo la questione aperta dell'apporto che ad esso è venuto dalla teologia.¹

¹ Con accentuazione più sistematica ho già affrontato questo tema. Cf. A. AUTIERO, «Il rapporto tra medicina e teologia per la prassi dell'etica medica» in *Rivista di Teologia morale* (1988)79, 47-58; ID., «Der Beitrag der Theologie zu einer Ethik in der Medizin», in *Arzt und Christ* (1991), 104-114.

1. Disegno storico

1.1. DA IPPOCRATE AL CRISTIANESIMO

Come momento iniziale di una preistoria della dimensione etica nella prassi medica va menzionato il mutamento di prospettiva avvenuto con Ippocrate, nel VI sec. a.C.² Con lui comincia la riflessione su una specie di dissociazione tra elementi religiosi e elementi professionali nell'ambito della medicina. Il suo *Giuramento*, quale documento basilare della medicina occidentale, segna il passaggio dalla concezione sacrale della medicina a una visione che oggi potremmo definire di tipo scientifico. L'indole sacrale di quella concezione si manifesta nel fatto di vedere le cause della malattia immediatamente in un contesto di tipo religioso: la malattia si definisce, quindi, come male sacro. La concezione ippocratica provoca il superamento di questa modalità interpretativa e ricerca l'eziologia di una insorgente malattia all'interno di cause che hanno a che fare con la concezione filosofica degli elementi di carattere archetipo. Il principio originante (l'*arché* delle cose), che nella filosofia presocratica ha giocato un ruolo di prima grandezza, entra anche nell'orizzonte interpretativo per la ricerca sull'origine del disturbo clinico. La diversità di vari elementi originari, che dovevano spiegare l'origine delle cose, viene introdotta con Ippocrate anche nel campo del sapere medico.

Questo tipo di spostamento, maggiormente centrato sugli elementi attinenti la natura, consente di mettere in risalto il significato decisivo dei quattro liquidi basilari, corrispondenti ai quattro elementi archetipi, dalla cui armonizzazione deriva la costituzione dell'organismo sano e dal cui squilibrio si determina lo stato morbo. Con questo primo passaggio verso una concezione concausale della malattia si può dire che entri nella medicina anche l'istanza etica. Essa riguarda direttamente l'agire del medico, la sua capacità interpretativa delle cause e il suo atto terapeutico.³ Evidentemente si può discutere, se e fino a che punto il Giuramento di Ippocrate rispecchi

² Cf. A. BAADER, «Die Anfänge der medizinischen Ausbildung im Abendland bis 1100», in *Settimane di studi del Centro italiano di studi dell'alto medioevo*, Spoleto 1972, XIX, 669-742; ID., «Der ärztliche Stand in der Antike», in *Jahrbuch der Universität Düsseldorf* (1977/78), 301-315.

³ Cf. J. MANSFELD, «The Historical Hippocrates and the Origins of Scientific Medicine», in *Nature Animated* 2(1983), 49-76.

già interamente questa nuova logica o se invece esso costituisca quasi la cerniera di attraversamento dalla logica precedente a quella seguente. Se se ne analizzano il costrutto testuale, le categorie concettuali, il vocabolario impiegato e l'intero sfondo ispirativo, non si può negare la coesistenza di richiami di tipo fortemente religioso.⁴ A ogni modo, esso va considerato come il binario di congiungimento da un'ottica all'altra e perciò assume un'importanza decisiva nella ricostruzione storica dell'istanza etica nella pratica medica.

Ripartire a origini così lontane la soglia di insorgenza dell'istanza etica della medicina aiuta a comprendere come mai il cristianesimo primitivo, che evidentemente da una parte è a contatto con queste conoscenze di carattere medico-scientifico dell'antichità e, dall'altra, introduce istanze nuove di carattere filosofico e teologico, relative ad una determinata concezione della storia, del mondo e della vita, assuma e trasformi questa istanza etica, elaborando un approccio in parte simile, in parte diverso e producendo così un quadro di riferimento singolare. Un segnale di questa modalità di atteggiamento da parte del cristianesimo primitivo nei confronti della mentalità classica è desumibile da una sorta di ambivalenza che sin dai primi secoli di vita cristiana si viene a manifestare.⁵ Analizziamone alcune espressioni.

1.2. DAL «CHRISTUS MEDICUS» AL DIVIETO DI ESERCITARE LA MEDICINA DA PARTE DEI CHIERICI

Nel cristianesimo primitivo si consolida un motivo molto interessante, e cioè l'attribuzione a Cristo della categoria di medico.⁶ Nella patristica si trova una serie di riferimenti a questo motivo teologico che in sé contiene premesse ed implicazioni di carattere etico. Negli scritti di autori come Ignazio di Antiochia ed Agostino, Cristo viene definito quale *medicus unicus*,⁷ o come *magnus medicus*,⁸ cosa che fa

⁴ CH. LICHTENHAELER, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln 1984, è dell'avviso che si debba parlare di una compresenza ed integrazione degli elementi religiosi e di quelli scientifici. Essa sarebbe motivata e legittimata appunto dal genere letterario del giuramento. Cf. capitolo XVII, 287-292.

⁵ Le motivazioni di questa ambivalenza sono espresse da G. MINOIS, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, Paris 1990, 61.

⁶ Cf. M. HONECKER, «Christus Medicus», in *Kerygma und Dogma* 4(1985), 307-323; J. HÜBNER, «Christus Medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns», in *Kerygma und Dogma* 4(1985), 324-335.

⁷ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Eph.* 7.

⁸ AGOSTINO, *Sermo* 155, 10: *PL* 38, 846s.

pensare che il recupero della centralità della ricerca di salute entri nel cristianesimo in maniera molto forte così che l'opera stessa del Cristo viene assimilata e paragonata ad un'opera di carattere terapeutico. Lo sfondo di questi appellativi è fornito dai vangeli sinottici, i quali si soffermano ampiamente sull'attività terapeutica di Cristo nel guarire i malati.

Una domanda sorge a questo punto e cioè se l'insistenza posta, soprattutto nei primi secoli, su questo motivo del *Christus medicus* sia dettata da un certo opportunismo, che potremmo definire di carattere pastorale, oppure se il ricorso a questa categoria abbia un significato molto più profondo e voglia cogliere un appellativo connaturale del Cristo e della sua missione. L'opportunismo di carattere pastorale andrebbe inteso nel senso che ci sia stata una specie di volontà di recupero al cristianesimo di quella fetta di uditori del messaggio evangelico che derivava immediatamente dalla cultura greca. A costoro, abituati ad una concezione di carattere religioso, dove la figura del dio della medicina, Esculapio, veniva presa come punto di riferimento per la soluzione dei problemi legati alla ricerca di salute e di guarigione, andava evidentemente offerta una figura corrispondente dell'orizzonte cristiano, che sarebbe stato appunto Cristo, nella sua prerogativa di guaritore e con il suo appellativo di medico. È discutibile se questa possibilità interpretativa sia legittima e ben fondata, non tanto perché sia estranea al cristianesimo questa sensibilità di adattamento, dettata dal recupero di particolari gruppi di neofiti, quanto piuttosto perché esiste un legame molto stretto tra l'attività terapeutica di Gesù e la sua missione di annuncio della salvezza. In altre parole il binomio di ricerca di santità fisica e ricerca di salvezza spirituale nell'uomo è così radicato che una possibilità interpretativa soltanto di carattere opportunistico appare connotante di una certa debolezza.⁹ Cristo è definibile come medico, perché con il cristianesimo si profila chiaramente una possibilità di aggancio della tematica della ricerca di salute con la ricerca di salvezza. Una concezione di questo genere, che nella chiesa primitiva ha subito cominciato a suscitare interesse per la cura dei malati, ha ispirato una *historia caritatis*, il cui studio è di primaria importanza, per cogliere le movenze di un atteggiamento di dedizione verso i malati, fortemente innervato di tensione etica.¹⁰ Proprio in questo contesto sor-

⁹ Tale è anche l'opinione di S. SPINSANTI, *L'alleanza terapeutica. Le dimensioni della salute*, Roma 1988, 63-68.

¹⁰ Cf. H. IHMIG, «Diakonische Ausbildung und diakonische Theologie», in *Pastoraltheologie* 9(1990), 380-398.

gono luoghi di accoglienza, istituzioni sanitarie, ospizi, ospedali e si costituiscono ordini religiosi e femminili che si fanno carico della cura dei malati.

I tratti salienti della storia della carità e la testimonianza dell'impegno nella cura della malattia stanno ad indicare lo spessore derivante dalla connotazione di tipo cristologico e il carattere originario che insieme descrivono il nesso inscindibile tra comprensione della salvezza e interesse per il bene della salute, nella visione cristiana. Nonostante la centralità assunta da questi valori, va costatata una sorta di ambivalenza, che non deve essere minimizzata: mentre da una parte si sviluppa il motivo del *Christus medicus* che ispira la *historia caritatis*, dall'altra si insinua, già nel cristianesimo primitivo, una chiara linea di diffidenza verso l'esercizio della professione medica.

Questa diffidenza ha evidentemente a che fare con molti fattori, che non vanno letti con un'analisi di tipo monocausale. Essa è condizionata primariamente da una sorta di sospetto metodico, con cui la chiesa già nei primi secoli si è accostata all'universo delle conoscenze scientifiche, sottolineandone la natura pagana e apportando correttivi alla concentrazione su elementi di carattere biologico-naturale, ritenuta eccedente. Accanto a questo sospetto di paganesimo non va dimenticato anche il ruolo determinante che gioca nel cristianesimo primitivo l'idea di sacralità della vita fisica, congiunta alla convinzione di intangibilità del corpo. Tutto questo fa capire come il rapporto si faccia complesso. Se da una parte c'è l'interessamento per le persone malate e l'impegno di carattere pastorale a loro favore, dall'altra si infiltrano elementi di rifiuto della medicina o di presa di distanza, che non restano vaghi. Infatti, certamente fino al primo medioevo questo atteggiamento ostile e sospettoso prende corpo nel fatto che dalla pratica medica vengono gradualmente esclusi gli uomini di chiesa. Già nel II concilio Lateranense (1139) ed ancora di più sotto il pontificato di Onorio III, all'inizio del XIII sec. troviamo una serie di interventi disciplinari, miranti a sancire il divieto della pratica della medicina da parte dei chierici, con la conseguenza comprensibile di una valutazione negativa della scienza medica, anche da parte di non-chierici. Il canone 138 del concilio lateranense IV (1215) statuisce in maniera definitiva questo divieto di esercizio della pratica medica e della chirurgia da parte dei chierici, fatto salvo che venga concesso un indulto papale, per coloro che, vivendo in comunità molto ristrette, oppure essendo impegnati in attività pastorale direttamente attinente a questo campo, debbano rispondere a

condizioni di particolare bisogno. L'effetto concreto di questo atteggiamento ostile si lascia costatare anche attraverso il fatto che il nostro universo cristiano si depopola via via di medici cristiani, mentre sempre più numerosi sono i medici che derivano da altri contesti, giudei e islamici e che esercitano la pratica medica nel mondo occidentale cristiano. L'esempio di Mosè Maimonide (1135-1204) è indicativo appunto di una presenza così efficace, proprio perché la cristianità assume maggiore distanza nei confronti dell'esercizio della pratica medica.¹¹

1.3. DALLA «CURA CORPORIS» ALLA «CASTIGATIO CORPORIS»

A questo primo frammento di una storia dell'ambivalenza che viene a costituirsi fra teologia, prassi ecclesiale e pratica medica se ne aggiunge un altro, teso a cogliere più direttamente la correlazione dialettica di stima e disistima nei confronti del corpo. Nel medioevo monastico si viene a creare una nuova attenzione nei confronti della corporeità, in generale e un'approfondita sensibilità verso la malattia e la cura, più in particolare. Nelle regole di vita che devono ispirare l'esistenza e la convivenza all'interno delle comunità monastiche, questa nuova attenzione non è soltanto di tipo caritativo, ma assume i contorni di una riflessione di carattere sistematico e costituisce un capitolo rilevante di prospettiva antropologica. Il denominatore comune di questa ispirazione è dettato dall'idea di una *cura corporis* che viene assunta come vero e proprio compito nelle regole di vita all'interno dei monasteri e che pian piano travalica i confini degli ambienti monastici e influenza così la cultura dell'occidente cristiano, provocando una concezione globale di positività della vita, ispirata dalla tensione etica di prendersi cura della corporeità. Lo storico della medicina H. Schipperges parla, a questo riguardo, di una centralità della diet-etica, come parte integrante dell'etica del ben vivere, anche sotto il profilo biologico.¹² Questa alta considerazione della diet-etica, presente nella tradizione monastica medioevale, è un'altra attestazione di valore positivo nei confronti della biologicità del vivere e dell'impegno di cura assunto dalla prassi medica.

¹¹ Cf. MINOIS, *L'Église et la science*, 195-199.

¹² Cf. H. SCHIPPERGES, «Diatethik», in *Wörterbuch medizinischer Grundbegriffe*, a cura di E. SEIDLER, Freiburg/Br. 1979, 65-68.

E pur tuttavia, anche sotto questo profilo, si evidenzia ben presto una marcata ambivalenza che mette accanto alla *cura corporis* un atteggiamento di segno diverso nei confronti della corporeità, intesa come fonte di negatività e sede delle forze disgreganti della tensione morale. Sull'onda di recezioni neoplatoniche, presenti nel medioevo e legittimate dallo sfondo agostiniano che modella l'ideale cristiano di vita perfetta, si insinua una modalità di rapporto al corpo segnata dalla volontà di attutirne le esigenze. La *castigatio corporis* diventa un ambito particolarmente frequentato dell'esercizio ascetico e della prassi penitenziale. Il corpo viene fatto oggetto di maltrattamenti che non hanno a che fare direttamente con dinamiche di tipo psicopatologico, quanto piuttosto con una chiara volontà di mortificazione che permea il cristianesimo e che in qualche modo tempera quella pur esistente attenzione al positivo, tipica della diet-etica e che comporta in definitiva un reale impoverimento di sensibilità nei confronti della corporeità. Anzi tutto ciò diventa elemento induttore di un atteggiamento di anti-corporeità, negazione e ostilità al corpo.

Questo che non è soltanto un fatto di carattere astratto, assume contorni definiti e ispira atteggiamenti pratici, le cui forme possono essere viste in alcune condotte che si solidificano nella prassi cristiana in generale e non solo nella struttura organizzativa della vita monastica. Di particolare interesse per la nostra analisi può risultare l'accento a tre fattori che mi sembra esprimano questa ostilità verso la corporeità. Il primo riguarda il divieto della cura igienico-estetica del corpo, in altre parole il divieto del ricorso ai bagni. Nelle regole monastiche, che pure erano pervase dalla connotazione della *cura corporis*, si faceva molta insistenza sul fatto che il ricorso ai bagni poteva essere una sorta di indebolimento di quel rispetto per il corpo che domandava invece un atteggiamento di prudenza, di pudore, di castità.¹³ Nell'organizzazione della vita monastica il ricorso all'igiene viene mantenuto come un fatto necessario ma anche estremamente limitato alle situazioni di malattia dei frati e delle monache, o considerato come prassi a cui ricorrere soltanto in alcune occasioni che esprimevano il nesso tra festa dello spirito e festa del corpo. Proprio nella regola di s. Benedetto, per esempio, troviamo accenni a questo uso moderato dell'igiene fisica in connessione con

¹³ Un primo riferimento in tal senso si trova già nelle linee di condotta che Pacomio († 346 ca.), fondatore del cenobitismo, detta per i suoi monaci. Cf. G. DENZLER, *Die verbotene Lust*, München ²1988, 226.

grandi feste come la Pasqua o la Pentecoste.¹⁴ Questa limitazione di carattere igienico nei confronti del corpo si estende anche al di là della barriera delle mura monastiche come una specie di richiamo al costume prudente e pudico per l'intera cristianità.

Un altro settore nel quale si realizza la *castigatio corporis* lo possiamo vedere nel divieto sempre più incalzante della danza.¹⁵ Già il I sinodo di Laodicea, nel IV sec. contiene un canone (n. 53) il cui oggetto è appunto un simile divieto. Nel 1250 nei sinodi locali di alcune diocesi tedesche (per esempio Treviri), vengono definitivamente vietate tutte le pratiche di carattere festoso che accompagnano ad esempio il rito del matrimonio. Le danze in questi casi vengono proibite. Oltre la proibizione sanzionata in testi disciplinari, riscontri espliciti della dissuasione e della valutazione peccaminosa di pratiche festose si possono trovare anche in testi patristici, se pensiamo che già nel 387 Sant'Ambrogio, non restando certo il solo, definisce opera del diavolo il ricorso alla danza.¹⁶ La motivazione veniva ritrovata nel fatto che la danza mette un accento troppo forte sulla centralità ed espressività del corpo in quanto tale e fa da contrasto con l'atteggiamento di mortificazione corporea richiesta dagli itinerari ascetici della prassi di vita cristiana.

Ma non sono soltanto l'igiene e la gioia del corpo ad essere apostrofate, quanto anche la capacità di un suo sviluppo armonico, mediante il ricorso alla pratica sportiva. Anche questo cade sotto il taglio severo dei divieti che ci accostano ad un terzo ambito di vita, coperto di sospetto. Anche qui va letta un'ondata di innegabile ambivalenza, se si tien conto che da una parte lo sport viene assunto nel cristianesimo primitivo come elemento positivo, secondo la testimonianza degli scritti paolini nel NT. Anzi esso costituisce una parafrasi altamente espressiva dell'avventura dello spirito. E pur tuttavia quando maturano tendenze di carattere mortificatorio, per cui il corpo ha bisogno di essere tenuto sotto freno, allora anche lo sport viene investito di disistima, in quanto ambito di espansione e di esaltazione della corporeità.¹⁷ Anche in questo settore la prassi cristiana

¹⁴ Cf. *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Zürich/Köln 1980, 178.

¹⁵ DENZLER *Die verbotene Lust*, 229-233.

¹⁶ Cf. C. ABDRESEN, «Altchristliche Kritik am Tanz. Ein Aussechnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen hednische Sitte» In *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961), 217-263.

¹⁷ Cf. DENZLER, *Die verbotene Lust*, 233-234.

si fa molto severa, al punto tale che si ritiene che ai chierici esse non si addicono per niente e che per i fedeli laici esse devono essere drasticamente limitate. Per recuperare una plausibile legittimazione esse devono essere accompagnate da severi correttivi di carattere penitenziale e private di tutte quelle occasioni di contorno che accentuano il rischio di mettere il corpo troppo in evidenza.

1.4. LA TEOLOGIA COME «FORMA UNITATIS»

La nostra lettura dell'evoluzione storica del rapporto tra teologia, prassi cristiana e scienza medica si arricchisce di un ulteriore elemento, se si considera la concezione stessa della teologia e l'autoconsapevolezza che essa sviluppa di se stessa. La cifra connettiva che ci consente di individuare un mutamento di ottica può essere sommariamente espressa nella constatazione del fatto che la teologia inizialmente si pone al servizio di una interpretazione inglobante del vivere e che poi successivamente essa si autocomprende sempre di più come sentinella di controllo di teorie e di prassi che vede sorgere in maniera più autonoma ed emancipata in rapporto a quel grado di legittimazione che invece essa riteneva di poter loro conferire.

Fino alla fine del medioevo la teologia si presenta come parte integrante della concezione che l'uomo ha di se stesso e quindi anche le tematiche di carattere corporeo e i problemi della salute che l'uomo deve affrontare vengono letti in un'ottica primariamente teologica, dove alla teologia viene riconosciuto il compito di orientamento fondamentale ed assegnata una funzione conduttrice e tutelare dell'ordine integrale. L'uomo vive all'interno di un sistema globale, dove alla teologia viene demandata la funzione di governare la ricerca di armonia, di salute e la pratica stessa della medicina ad essa correlativa.¹⁸

La tematizzazione della ricerca globale di armonia e di salute, e quindi del contributo positivo della teologia nei confronti della prassi

¹⁸ Per inciso va notato, però, che il binomio religione-salute non caratterizza soltanto il pensiero del nostro contesto occidentale cristiano, ma lo possiamo intravedere anche in concezioni teoriche ed espressioni di impegno per la salute, presenti all'interno dell'universo arabo. Ecco perché fa tanta fortuna la presenza di medici arabi in contesto cristiano; accanto alla scarsità numerica di medici cristiani, agisce positivamente anche l'accostamento evidente tra intenzione e connotazione di fondo della medicina araba e quella sorta in contesto cristiano e che si esprime in una condivisa ricerca integrale della salute, in cui il fattore religioso trova riconosciuto il suo ruolo determinante.

si medica la si può trovare in maniera esemplificativa nell'opera del medico filosofo Paracelso (1493-1541), la cui vicenda biografica si situa nella città di Basilea, dove vivono Erasmo da Rotterdam e molti altri spiriti illuminati del tardo medioevo e del primo rinascimento.¹⁹ Considerando la portata della sua concezione teorica e del suo orientamento pratico si riesce a capire, anche da un altro osservatorio, in che senso può valere il sospetto che la teologia soffra di una sorta di schizofrenia tra interesse per la corporeità e paura di fronte ad essa. Infatti Paracelso matura i suoi rapporti con la teologia, proprio in ragione della scoperta di un sorprendente ampliamento di taglio e di attenzione, presenti in essa e coadiuvanti la considerazione della medicina come ricerca globale di armonia. Nella sua opera *Labyrinthus medicorum errantium* egli fa pressantemente appello alla categoria primaria che deve presiedere all'arte del medico e guidare il suo *ethos*, e cioè la sapienza. Nella natura in cui si manifestano le forze vitali, il medico deve saper leggere come nel libro-guida per la sua professione. La luce che ispira questa lettura è appunto la sapienza.²⁰ Tutto questo sta a dire che in un certo modo le strutture fondamentali del nostro corpo, la sua capacità di armonia e le sue patologie non sono conoscibili primariamente attraverso le cognizioni scientifiche, ma mediante l'approccio sapienziale, cioè la volontà di cogliere il filo conduttore nella ricerca globale di armonia.

Nei confronti di Paracelso matura negli ambienti teologici ed ecclesiali lo stesso atteggiamento di sospetto di cui era stato circondato il pensiero del contemporaneo riformatore Martin Lutero, avallando così l'apostrofazione di Paracelso come il «Lutero dei medici».²¹ Evidentemente questo sta a dire che l'idea originaria della teologia al servizio dell'unità e della ricerca globale di armonia, in cui si inseriva anche il tema della salute, non è univocamente recepita ed assimilata. Essa si trova piuttosto calata in un regime di ambivalenza che favorisce accentuazioni di altro segno e sposta le connotazioni dell'*ethos* del medico su altri orizzonti. L'effetto di questa ambivalenza, prodotta dalla perdita di unità, si manifesta a livello di presa di distanza o di valutazione fortemente moralizzatrice nei confronti

¹⁹ Cf. J. THIELE, «Paracelsus von Hohenheim: Lesen im Weltwunderbuch», in ID., *Die mystische Liebe zur Erde*, Stuttgart 1989, 146-168.

²⁰ Per una visione d'insieme sulla figura e l'opera di Paracelso si può vedere *Paracelsus, Vom Licht der Natur und des Geistes*, a cura di K. GOLDAMMER, Stuttgart 1976 (con abbondante bibliografia).

²¹ THIELE, «Paracelsus von Hohenheim», 148.

di una prassi medica ispirata a questo approccio interpretativo. La scienza medica fatica a riconoscersi in una teologia che ha reso meno evidente o ha addirittura abbandonato la sua funzione unificante nell'edificio del sapere e nell'orientamento del vivere. In questo passaggio da una realtà dotata di forma inglobante, com'era fino al tardo medioevo, ad una realtà divenuta marginale, la teologia perde l'occasione di comprendere la sfida che il pensiero scientifico con il rinascimento e con la modernità introduce nel nostro orizzonte culturale occidentale e finisce per diventare elemento insignificante o semplice istanza giudicatrice.²² L'isolamento all'interno dello steccato religioso – che in ordine alla medicina va inteso secondo le categorie pre-ippocratiche – riporta l'attenzione su due istanze che vengono valutate di primaria importanza: quella fondativa e quella normativa. In rapporto alla prima, la teologia accentua una comprensione dell'agire morale in nome di una concezione di carattere strettamente religioso. In rapporto alla seconda, essa legittima l'insorgere di un atteggiamento di tipo deontologico, cioè di controllo normativo della condotta di coloro che svolgono la pratica medica, in base ad argomentazioni rigide e afferenti all'universo degli atti prodotti.

La ripresa del carattere fortemente religioso nella riflessione sulla fondazione della morale e l'incremento molto marcato dell'indole deontologica (con slittamenti di ordine giuridico-legale) con cui si formulano i giudizi etico-normativi su questioni mediche, mi pare mettano in risalto la connotazione dissociativa di quella teologia che ha perduta la sua carica interpretativa della realtà, in quanto *forma unitatis*. Questa connotazione si aggrava a causa di due concentrazioni che la teologia accetta e in qualche modo favorisce, nell'ambito della prassi medica, e cioè da una parte una concentrazione di tipo teoretico sulla concezione statica di natura (segnatamente di natura biologica) come luogo manifestativo di un ordine divino che le conferisce carattere normativo e, dall'altra, una concentrazione sulla persona, ma nel senso individuale dell'io singolo. Queste due accentuazioni chiudono il ventaglio della teologia e ne restringono il campo di azione nei confronti di una scienza che invece si va espandendo sempre di più attorno a categorie dinamiche e idea di sogget-

²² Lo annota accuratamente F.J. ILLHARDT, «Gesundheit und Krankheit. Ein theologischer Versuch», in *Kann man Gesundsein lernen?*, a cura di W. JACOB - H. SCHIPPERGES, Stuttgart 1981, 59-77.

tività allargate. La risultante è quella di una scollatura che accompagnerà attraverso l'illuminismo la riflessione della nostra epoca contemporanea a proposito di etica medica, almeno fino all'epoca del pontificato di Pio XII,²³ e che si esprime in una specie di funzione frenante da parte della riflessione teologica nell'ambito della bioetica e in particolare dell'etica medica. Queste due connotazioni sono chiaramente riscontrabili nella dottrina del principio di totalità, almeno per come essa veniva tradizionalmente compresa.²⁴ Infatti è proprio a proposito di questo principio che si manifestano sia le conseguenze della marcatura biologistica e perciò statica del concetto di natura, sia anche l'incidenza della connotazione individualistica del concetto di persona.

La griglia di lettura risultante da questi diversi momenti di una storia sincronica e trasversale del rapporto tra teologia e scienza medica fa capire che la teologia può sostenere la sfida del dialogo con la scienza e in particolare con la biologia e la medicina, a condizione di ripensare con modalità equilibrata il proprio porsi nei loro confronti e colmando le insufficienze che determinano il carattere di ambivalenza che abbiamo descritto. Se essa saprà trovare equilibri nuovi, nel moto pendolare tra annuncio dell'attività terapeutica di Gesù e sanzione disciplinare del divieto di praticare la medicina; tra cura della corporeità e rifiuto di essa; tra consapevolezza di essere forma inglobante di comprensione del vivere e elemento frammentatore delle valenze morali, allora essa entrerà più fattivamente nel convivio delle scienze medico-biologiche, saprà leggere con maggiore lucidità le sfide in esse contenute e aiuterà il cammino di maturazione di traguardi etici di maggiore densità.

2. Prospettive attuali

La seguente, breve seconda parte intende mettere a tema le prospettive attuali sotto forma di opzioni o *desiderata*, che, seppure formulati in modo essenziale, possono contribuire ad una rivitalizzazione del tema del rapporto tra teologia ed etica medica. Essi si pongo-

²³ Sul concetto di natura nel magistero di Pio XII cf. P. GO TWAN AN, *Der Naturbegriff in der Moralverkündigung Pius XII*, Bonn 1976.

²⁴ Per la comprensione del contenuto e delle implicazioni di tale principio cf. G. KELLY, «Pope Pius XII and the Principle of Totality», in *Theological Studies* 26 (1965) 373-396 oppure J. MADIRAN, *Le principe de totalité*, Paris 1962.

no come frammenti evocativi di aree nelle quali è maggiormente richiesta la riflessione e l'impegno per il futuro. Ne possono essere individuate quattro.

2.1. OLTRE IL DUALISMO

Il primo desiderio concerne il superamento del dualismo anima-corpo, in forza di una ritrovata unità, che la tradizione ebraico-cristiana ha efficacemente concettualizzato, consegnandoci un'immagine di uomo ed assecondando un paradigma antropologico dove è chiaramente affermato il suo carattere olistico. Pur tuttavia questa visione unitaria si è frammentata nell'impatto della concezione cristiana con le correnti di pensiero ellenistico, producendo nella teologia una marcata venatura di tipo spiritualistico e nella medicina una sorta di accentuazione di tipo biologistico. Ora se la teologia risolve il problema del ritrovamento della perduta unità, nella sua concezione dell'uomo, sarà evidentemente in grado di aiutare anche la medicina ad uscire dal suo riduzionismo biologico.

Un campo nel quale questo desiderio deve più urgentemente diventare realtà è quello della discussione intorno alle due figure fondamentali con cui si affrontano generalmente le questioni di etica medica: quella della qualità della vita e quella della santità della vita. Questo che sembra un dilemma insormontabile, determinando un diaframma fra ricerca di qualità a discapito della durata, o prolungamento della durata a discapito della qualità della vita, può trovare riaggiustamenti e calibrature più attente, proprio in ragione dell'apporto della teologia, se essa stessa avrà saputo ricomporre l'equilibrio delle forze e ritrovare l'unità e lo spessore olistico.

2.2. RITROVARE LA VIRTÙ

Un secondo desiderio è quello di apportare un contributo di riflessione più vigorosa nel contesto della discussione, oggi fortemente sentita, intorno alla ripresa di livelli di professionalità nell'esercizio della pratica della medicina. Sarebbe molto interessante analizzare l'evoluzione storica con cui il mestiere di medico si è presentato nella nostra civiltà occidentale,²⁵ per capire come mai sia gradual-

²⁵ Di utile consultazione è il saggio dello storico E. SHORTER, *La tormentata storia del rapporto medico paziente*, Milano 1985, dove emergono i diversi modelli che definiscono la figura e il ruolo del medico.

mente andato perduto l'accostamento tipologico del medico al sacerdote, in forza dell'esigenza di ripresa di livelli professionali, sostanziati di conoscenza scientifica. Una tale analisi metterebbe in risalto in ultimo anche le insidie di riduzionismo oggettualizzante, insite nella pratica medica, se questa si ispira unicamente ai criteri di professionalità, intesa come frutto della quantità di conoscenze scientifiche acquisite. Il rischio di improntare anche la pratica medica allo schema introdotto nella gnoseologia postcartesiana di soggetto-oggetto deve essere chiaramente localizzato e criticamente smascherato, dal momento che esso genera una distanza inevitabile tra soggetto conoscente (il medico) e oggetto conosciuto (il paziente). In forza di questo modello di approccio, il corpo del malato diventa l'oggetto su cui il medico esercita la sua prerogativa di soggetto, con la conseguente trasformazione della tipologia del rapporto medico-paziente. Le valenze antropologicamente terapeutiche di tale rapporto svaniscono, sotto l'accentuazione del primato delle conoscenze di tipo scientifico, e senza il riferimento sostanziale alla storia personale del paziente e all'attitudine di empatia del medico.

In questo contesto si capisce l'insistenza con cui. I. Illich fa appello a qualcosa che viene dopo questo tipo di *ethos* della professione e che egli denomina appunto *ethos post-professionale*.²⁶ La teologia può immettere dei germi vitali nel circuito della discussione a questo riguardo, importando nell'ambito della prassi medica una categoria presente nella tradizione del pensiero etico occidentale e ampiamente assunta dal discorso teologico, e cioè la categoria di virtù. Con questo suo specifico contributo, essa può aiutare la prassi medica a ritrovare valenza etica nel superamento della dissociazione fra dedizione coinvolta e compassionevole ed esigenza di distanza e di professionalità. Il soggetto dell'agire virtuoso nell'ambito della prassi medica è colui che acquista un carattere, sviluppa uno stile, cioè si orienta su un *ethos*, non inteso come codice di comportamento statuito, ma come ricerca aperta di autenticità nell'esercizio della professione.

2.3. UNA NUOVA GIUSTIZIA

Il terzo desiderio ha a che fare con il superamento di quella strettoia di carattere individualistico di cui abbiamo parlato sopra. La teologia, forse senza accorgersene, ha assunto un difetto tipico della

²⁶ I. ILLICH, *Le professioni mutilanti*, Assisi 1978, 35.

modernità che è appunto la codificazione del concetto di individuo. Infatti è proprio con la modernità che, dopo la spaccatura fra soggetto e oggetto, si infila la separazione dell'io individuale del resto del mondo, come lucidamente sostiene A. MacIntyre, quando viene alla conclusione che il prodotto tipico del pensiero moderno è proprio l'individuo, che, per un fatale contraccolpo, si trova isolato nel suo castello ipsistico.²⁷ L'etica che la teologia ha prodotto ha fatto largo uso di questa categoria di individuo, mettendo in ombra il carattere solidale del concetto di persona e sottovalutando il fatto che l'uomo è collocato e si realizza solo nell'orizzonte della comunità degli uomini. Perciò a una teologia che vuole entrare in dialogo con la medicina va chiesto il ripensamento del rapporto fra persona e comunità e delle implicazioni concrete che esso determina. Tale ripensamento le è possibile, sulla base dello strumentario concettuale che favorisce la rielaborazione del principio di solidarietà e della categoria di giustizia.

2.4. IL FUTURO DELLA VITA

Un ulteriore desiderio, che trasborda forse i limiti immediati dell'etica medica e si ricollega a un disegno più vasto e globale, mette a fuoco l'aiuto che la teologia può dare alla medicina in termini di superamento della concezione limitatamente biologica, in forza di una consapevolezza di carattere biotico, nell'accezione data a questa categoria di A. Leopold.²⁸ A lui risale l'idea di fondo secondo cui, quando l'umanità comprenderà il suo dovere etico non tanto più solo in ordine ai rapporti interpersonali da regolare, ma in ordine ai rapporti tra le diverse specie di viventi, all'interno dell'unico ecosistema, allora essa avrà fatto un salto di qualità morale. Alla teologia si può chiedere che questo salto di qualità che l'*ethos* della prassi medica deve fare venga coadiuvato e sostenuto, in quanto essa possiede il germe di questa espansione di responsabilità in senso biotico che non è soltanto un'apertura universale in senso orizzontale, ma anche in senso verticale.

Una teologia che voglia entrare nel tessuto vivo di questi nuovi frammenti di *ethos* di cui la pratica medica necessita e che l'umanità

²⁷ A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano 1988, 50.

²⁸ A. LEOPOLD, *A Sand County Almanac with Other Essays on Conservation*, New York 1966, 245.

contemporanea domanda, deve maturare l'attitudine a coniugare esigenze di particolarità con quelle di universalità, apertura alla trascendenza con l'immersione nella storia, attesa del futuro promesso con l'impegno costruttivo delle idee e delle visioni di mondo. Anzi, a condizione che sappia sedersi al posto giusto, essa è sicuramente in grado di illuminarle e di accompagnarle a risposte adeguate alla misura delle sfide, la cui posta in gioco è il bene della vita.

LA QUESTIONE DELLA REGOLAMENTAZIONE GIURIDICA

ALBERTO BONDOLFI

Il compito che qui mi è stato affidato è irto di difficoltà poiché viene ad assommare quelle secolarmente ricorrenti nell'impostazione del corretto rapporto tra sfera etica e giuridica¹ e le nuove ed in gran parte ancora insormontabili connesse con il diffondersi di nuove tecniche in base alle quali l'uomo intrattiene nuovi rapporti con il vivente.

Cercherò di assolverlo facendo riferimento non solo a letture e riflessioni ma anche alla breve esperienza personale nell'ambito di un organismo nazionale di autoregolazione e di una commissione etica all'interno di un ospedale psichiatrico.² Oltre a tale coinvolgimento, che mi ha soprattutto sensibilizzato alle difficoltà ed ai punti di vista degli addetti ai lavori, vorrei evocare come ulteriore forma di esperienza pratica quella legata ad un'attività di *counseling* nei confronti sia di singoli uomini politici sia di istituzioni politiche ed ecclesiali.

Tutti questi coinvolgimenti mi hanno convinto del fatto che una regolamentazione giuridica dei conflitti bioetici richiede una particolare sensibilità per la complessità e la multidimensionalità dei problemi così come essi si presentano al legislatore.

¹ Cf. al riguardo quanto ho scritto nel mio saggio di etica politica che ho steso per il *Corso di morale*, a cura di T. GOFFI - G. PIANA, Brescia 1985, IV/2, 159-172; per un primo approccio generale alla tematica cf. anche i vari contributi dei volumi collettanei *Ordine morale e ordine giuridico*, Bologna 1985; *Diritto, morale e consenso sociale*, a cura di A. CAPRIOLI - L. VACCARO, Brescia 1989.

² L'organismo nazionale è la Commissione centrale di etica dell'Accademia svizzera delle scienze mediche, che ha emanato una serie di *direttive* a carattere normativo per la classe medica svizzera. Cf. *Directives et recommandations d'éthique médicale de l'Académie suisse des sciences médicales*, Bâle 1989. Per la distinzione delle varie istituzioni che regolano questo campo cf. *L'etica nei comitati di bioetica*, a cura di S. PRIVITERA, Palermo 1991.

1. Attorno alla complessità

Con la categoria di *complessità* non si intende qui affermare che questi problemi siano particolarmente *complicati*. Se così fosse, sarebbe sufficiente un po' di diligenza e destrezza per renderli maggiormente trasparenti e quindi risolvibili. Attraverso l'affermazione della complessità si intendono qui invece evocare varie modalità di percezione e valutazione che hanno in comune il fatto di non poter essere strutturalmente riducibili o riconducibili a versioni maggiormente semplici.

La complessità quale apposizione dei problemi qui discussi può voler indicare varie cose.³ Mi limito ad enunciare quelle che mi sono spontaneamente ed esplicitamente venute alla mente.

In prima linea la complessità implica il fatto dell'impossibilità di definire e fissare in maniera definitiva *una unica dimensione di un problema* come la sola rilevante dal punto di vista etico. L'attuale dibattito bioetico rischia talvolta di cadere in una simile trappola concentrando la propria attenzione in maniera esclusiva solo su una unica lettura dei conflitti in campo.

Accettare la complessità dei problemi significa non solo affermare la pluralità dei luoghi e delle pratiche in cui si manifestano conflitti morali ma anche affermare che l'urgenza etica diventa visibile per rapporto a diverse angolature etiche tra loro diverse. Così ad es. una tecnica procreativa può essere considerata problematica sia dal punto di vista etico-sessuale che etico-sociale e/o etico-economico. Tale pluralità di approcci si riflette evidentemente anche nelle risposte giuridico-politiche che vanno date a simili pratiche. Tali risposte non sono però un riflesso automatico delle urgenze etiche o perlomeno non dal medesimo punto di vista.

Fa parte inoltre della complessità anche il *permanente mescolamento* di aspetti negativi e positivi all'interno di medesime pratiche biomediche. La non facile separabilità di questi aspetti parziali deve portare i cultori di etica ad una prudenza normativa ulteriore nella valutazione delle singole pratiche e nella considerazione dei compiti correlativi del diritto.

³ Mutuo la categoria della teoria dei sistemi di N. Luhmann. Per una disamina della categoria a partire dalle premesse di una teoria sistemica della società cf. G.F. LANZARA - F. PARDI, *L'interpretazione della complessità. Metodo sistemico e scienze sociali*, Napoli 1980.

Un ultimo volto della complessità è dato dal fatto paradossale che in questa sfera coloro che al meglio percepiscono le urgenze e le connessioni etiche delle pratiche coinvolte sono coloro che le organizzano in maniera diretta. In altre parole i migliori «giudici» sono gli «imputati» stessi. Se da una parte questo fatto mette in evidenza quanto grande sia la responsabilità morale dello scienziato e dell'operatore sanitario di punta, dall'altro esso diventa un grande gratta-capo per il moralista e per il giurista, da sempre convinti che *nemo est iudex in causa sua*.⁴

Tutte queste considerazioni non devono evidentemente sfociare in forme di disfattismo etico bensì in un discernimento e capacità di differenziazione collegate ad impegno deciso per una attività legislativa adeguata in questo ambito.

2. Il riferimento ai costumi

Una delle figure classiche entro cui viene a configurarsi il rapporto tra sfera giuridica e riflessione etica è quella del richiamo ai *costumi vissuti*. In essi il legislatore vede già una prima cristallizzazione dei valori in cui e con cui una società intende identificarsi. Si pensi, solo per richiamare uno tra gli esempi più classici, ai costumi legati all'istituzione del matrimonio e si potrà agevolmente costatare come intenso sia lo scambio tra la sfera dei costumi e quella della codificazione giuridica.⁵

Questo riferimento, anche se evidente, non è esente da nodi interpretativi e valutativi di peso che valgono per ogni ambito della vita individuale e sociale che qui vengono regolati.

Il primo di essi è dato dalla difficoltà o meglio ancora dalla impossibilità metodologica di un contatto *diretto* tra costumi e legislazione. Indipendentemente dal fatto che in etica non sia data come possibile una deduzione *diretta* di proposizioni normative a partire da premesse *puramente* descrittive,⁶ bisogna riconoscere che da sempre il diritto non ha potuto e non ha voluto essere semplicemente lo specchio dei costumi prevalenti in una determinata società.

⁴ Cf. *Codex Iustiniani* 3, 5.

⁵ Cf. al riguardo, come ricerca esemplare, J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris 1987.

⁶ Cf. una presentazione puntuale della problematica in G. CARCATERA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milano 1969.

Nell'ambito che qui ci interessa, questo legame con il vissuto morale è reso ancora maggiormente precario dal fatto che le pratiche che si vogliono regolare sono legate a gruppi estremamente ridotti di popolazione. I «biocrati» e gli operatori sanitari che fanno attività di punta sono quantitativamente pochi ed operano in una organizzazione e divisione del lavoro estremamente «invisibile» per la maggior parte della popolazione. In altre parole si potrebbe dire paradossalmente che in questo settore della vita sociale non ci sono, o non ci sono ancora costumi da regolare con lo strumento del diritto. Riferirsi in maniera schematica a quelli che fino ad ora gestivano quest'area può diventare fuorviante. Si pensi, ad es., alle cosiddette tecniche procreative⁷ che abbisognano, in ogni caso, di una regolamentazione giuridica ma che non possono essere viste *solo* come nuova espressione del rapporto classico di figliolanza.

Se, da una parte, il diritto sembra qui essere quasi paralizzato dal fatto di non potersi riferire a costumi stabili preesistenti, non bisogna dimenticare che, dall'altra, esso vien considerato a giusta ragione come *creatore di costumi*.⁸ Ogni scelta che esso opera avrà dunque conseguenze sulla percezione psicologica e morale delle pratiche biomediche stesse. Questo fatto, che nessuno seriamente misconosce, può avere a sua volta conseguenze diverse sui discorsi teorici interni all'etica filosofica e teologica.

In queste sedi chi tende ad approvare moralmente le nuove tecniche cercherà di non attribuire al diritto funzioni proibizionistiche o repressive, per non creare così nuovi costumi ritenuti eticamente infondati. Chi invece ritiene che queste tecniche siano intrinsecamente illecite tenderà a volere una legislazione proibizionistica che sia al contempo creatrice o perlomeno incoraggiatrice di nuove attitudini e di nuovi costumi, là dove sembrava mancare una normativa cogente.

Si tratta, comunque, in entrambi i casi, di tendenze di fondo e non di meccanismi guidati da necessità. Per questo motivo ritengo di

⁷ Su queste ultime e sulla loro regolarità giuridica mi sono espresso più volte. Cf. «Aspetti etico-sociali della sterilità», in *Rivista di Teologia Morale* 20(1988)77, 63-73; «Ethische Überlegungen zum Problemkreis In-vitro-Fertilisation und Embryo-Transfer», in A. BONDOLFI, *Ethik und Selbsterhaltung*, Freiburg i. Ue.-Freiburg I. Br. 1990, 69-80.

⁸ La manualistica di lingua tedesca parla, con una espressione forse un po' meccanica ma azzeccata, di *sittenbildende Kraft des Rechtes*.

poter concludere questo primo momento di riflessione in maniera alquanto scettica sostenendo che il *solo* riferimento ai costumi nell'ambito delle biotecnologie sembra essere molto debole, sia eticamente che giuridicamente, e che quindi vadano trovati altri registri fondativi per poter più solidamente impostare un corretto rapporto tra sfera giuridica e morale.

Cercarlo altrove non significherebbe comunque perdere completamente di vista la rilevanza di questo nodo classico. Esso diventerà forse di maggiore attualità, in futuro, qualora le biotecnologie fossero entrate veramente nella nostra vita quotidiana. Per il momento però non si possono che formulare ipotesi al riguardo.

3. Il riferimento alla «natura delle cose»

Secoli di riflessione etica e giuridica hanno ritenuto che il diritto dovesse riferirsi alla «natura delle cose» nel dare forma e dignità giuridica a singole attività dell'uomo nei confronti dei suoi simili e nei confronti della natura. Il diritto viene ad essere qui una forma di protezione di fronte agli abusi e soprusi che l'uomo stesso intraprende. La legge è espressione del *dover essere* dell'uomo, conosciuto attraverso un'esplorazione e riflessione di ciò che già è intimamente insito nella sua stessa natura. Non sto, per evidenti limiti di spazio e di tempo, a riproporre le grandi linee dell'approccio detto del *diritto naturale*,⁹ né ad evocare alcuni argomenti portati in campo contro questo approccio.

Il mio intento, molto più limitato, è quello di mostrare come tale riferimento, al di là delle difficoltà di fondo, sia *praticamente* improponibile come soluzione ai problemi specifici dell'area biomedica. Cosa è infatti la cosiddetta natura delle cose in medicina ed in biologia? Le scienze biologiche studiano gli organismi viventi nella loro conformazione e struttura primigenia, ritrovata e definita nel cosiddetto DNA, struttura molecolare che sta alla base di ogni forma di vita. La *normalità* o rispettivamente *patologicità* dei fenomeni biologici osservati viene in prima linea definita a partire da un criterio sta-

⁹ Tra la miriade di titoli che qui si potrebbero citare, mi limito ad evocarne alcuni che mi sono stati particolarmente di guida. H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen ⁴1962; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La dottrina del diritto naturale*, Milano ³1980; *Crisi del diritto naturale e nuove teorie morali*, Milano 1986; I. MANCINI, *Filosofia della prassi*, Brescia 1986.

tistico di regolare apparire degli stessi o meno,¹⁰ ed a partire dalle conseguenze di tali fenomeni sulla vita dell'uomo.

Le scienze mediche hanno introdotto una serie di nuove pratiche, da quelle procreative a quelle legate a nuove possibilità diagnostiche¹¹ legittimandole a partire dai «progressi possibili» cui esse possono essere preludio. Anche in medicina vengono a valere criteri molto generali, che in genere sono specifici della ricerca scientifica non applicata all'uomo. La medicina stessa viene ad autocomprendersi come *scienza naturale del corpo umano* e non più come *ars*, cioè come forma di sapere pratico che sorge in un complesso movimento interattivo con i pazienti concreti e sofferenti.

I concetti di malattia e di terapia avevano finora indirettamente legittimato o condannato pratiche a seconda del loro intimo legame con esse. Ora le nuove possibilità, che sono appunto l'oggetto della ricerca bioetica, non possono più riferirsi a questi parametri ritenuti sicuri e si rifugiano in un generico riferimento ai *progressi della scienza*.

Anzi, la legittimazione etico-giuridica non solo si fa vaga, bensì si ritorce contro le pratiche stesse, negando che esse siano pienamente riconducibili alla medicina in senso stretto: così, ripetendo gli esempi già evocati, ci si chiede, a giusta ragione, se la sterilità combattuta con le tecniche procreative sia davvero da considerare una malattia e le tecniche stesse una «terapia» in senso stretto. Oppure ci si chiede se diagnosticare un'anomalia prenatale sia da considerare gesto medico e se l'interruzione di gravidanza vada vista come un atto terapeutico.

Come si può ben vedere, tutti i riferimenti classici finora usati per legittimare pratiche mediche sembrano entrare irrimediabilmente in crisi quando vengono meccanicamente applicati alle nuove possibilità della biologia molecolare e della genetica.

Inoltre i confini tra ricerca fondamentale e ricerca applicata vengono in parte a svanire ed al contempo sembra essere insufficiente reclamare semplicemente per la prima una illimitata *libertà di ricer-*

¹⁰ Sui complessi problemi di una teoria del sapere biologico cf. S. AGOSTINIS, *Questioni epistemologiche della biologia*, Urbino 1984. Agostinis afferma a giusta ragione (p. 11) che la biologia è la tipica scienza che non ha la filosofia che si merita.

¹¹ Cf. al riguardo quanto ho premesso al volume *Genetische Testmöglichkeiten*, a cura di R. BAUMANN-HÖLZLE - A. BONDOLFI - H. RUH, Frankfurt/M. 1990, e quanto ho espresso in «Die vorgeburtliche Diagnosemöglichkeiten und ihre ethische Brisanz», in *Schweizerische Ärztezeitung* (1991), 930-934.

ca e per la seconda una regolamentazione che si rifaccia ai termini classici di *anamnesi, diagnosi e terapia*, nel quadro ben definito di medico curante, da una parte, e di paziente curato dall'altra.

Anche alcune istituzioni giuridiche nate all'interno di queste chiare distinzioni, per garantire un minimo di giustizia e solidarietà nel rapporto medico-paziente come ad es. le *assicurazioni socio-sanitarie* vengono, mediante le applicazioni dei *tests* genetici postnatali, ad assumere funzioni nuove e certamente non del tutto moralmente legittimate.¹²

4. Quali riferimenti?

Tutte queste considerazioni, che più che risolvere hanno solo sfiorato alcuni nodi della nostra problematica, potrebbero far credere che non ci sia più alcun criterio cui far affidamento nell'attività di legiferare sulla materia in questione. Non è mia intenzione provocare scettici scrollamenti di capo, quanto piuttosto incentivare una ricerca differenziata di possibili soluzioni. La ricerca che ho potuto consultare al riguardo è rimasta a dire il vero abbastanza generica, almeno quando non abbia voluto regolare un ambito di pratiche ben definite.¹³

Non mi sento in grado di proporre in questa sede *in positivo* una criteriologia compiuta cui debbano obbedire le proposte legislative necessarie. Lo stato della riflessione attuale rende necessario un tale limite per chiunque, ed *a fortiori* per un giovane ricercatore come il sottoscritto. Anche il recentissimo rapporto presentato da una commissione del *Ministero tedesco per la ricerca e la tecnologia* introduce proposte legislative chiare, senza però legarle ad un disegno sistematico compiuto e coerente, bensì procedendo pragmaticamente punto per punto¹⁴ e rilevando, di volta in volta, quelli che sono i cri-

¹² Per un'informazione dettagliata attorno alle discussioni etiche in ambito americano in tema di tests genetici postnatali cf. R. BAUMANN-HÖLZLE, *Human-Gentechnologie und moderne Gesellschaft*, Zürich 1990.

¹³ Tra la letteratura riguardante il rapporto tra morale e diritto nell'ambito delle biotecnologie cf. *Bioéthique et droit*, a cura di M. HARICHAUX Paris 1988; G. BOURGEOULT, *L'Éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Montréal 1991. *Éthique médicale et droits de l'homme*, Arles 1988; I. KÜNZLER, *Macht der Technik - Ohnmacht des Rechts? Regelungsbedarf und Regelungsmöglichkeiten im Bereich der Gentechnologie*, Bern 1990.

¹⁴ Cf. *Die Erforschung des menschlichen Genoms. Ethische und soziale Aspekte*, a cura del BUNDESMINISTER FÜR FORSCHUNG UND TECHNOLOGIE, Frankfurt/M. 1991 (= Gentechnologie Chance und Risiken Nr. 26).

teri più adeguati per fondare normative precise, anche se talvolta provvisorie, nei vari ambiti da regolare giuridicamente.

Mi sembra dunque più importante, ed al contempo realista, proporre *in negativo* quali siano le cose da evitare nell'attività legislativa qualora si voglia con successo argomentativo dar spazio alle preoccupazioni etiche.

Il primo scoglio da evitare mi sembra essere quello del cosiddetto *monismo argomentativo*. Quest'ultimo mi sembra essere pernicioso appunto perché aporetico in etica, ma altrettanto sembra esserlo in campo giuridico. La debolezza dell'uso e della proposta di *un solo argomento* sembra essere legata al carattere di cogenza che si vuole attribuire a quest'ultimo. Qualora l'argomento portato in campo fosse davvero cogente allora mi sembra pure che la sua proposta sia sufficiente, secondo l'adagio *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Non sempre è possibile in questo campo proporre argomenti definitivi ed anche quando ciò fosse possibile bisogna tener conto del fatto di essere in una civiltà strutturalmente pluralista sia nel rispetto di istanze magisteriali in etica che nel peso dato a singoli argomenti. In questo senso una norma giuridica in campo biotecnologico o biomedico andrà legittimata contemporaneamente a partire da vari punti di vista tra loro non contraddittori bensì complementari. Questa pluralità di figure argomentative non sarà segno di debolezza bensì segno di rispetto per sensibilità etiche diverse e per le possibilità limitate del diritto.

Sempre sotto il medesimo segno bisognerà esercitare prudenza nell'affermare frettolosamente e perentoriamente l'*esistenza di diritti* se non si è in grado di legittimarli con chiarezza o di rispettarli coerentemente.¹⁵ Mi permetto di esemplificare a partire da fronti volutamente opposti, per rendere plastico l'intento che voglio difendere.

Nel campo delle tecniche procreative bisognerà essere estremamente prudenti nell'affermare l'*esistenza di un diritto alla fertilità* o *il diritto ad avere una discendenza*. Se questo fosse il caso, senza fare ulteriori distinzioni, non vedo perché si debba negare una tecnica di fecondazione artificiale ad una coppia di donne lesbiche o ad una vedova, mediante l'inseminazione *post-mortem* con il seme del marito defunto.

¹⁵ Cf. a titolo paradigmatico la discussione sui cosiddetti *diritti degli animali*. Per una prima informazione cf. A. BONDOLFI, «Diritti degli animali ed esperimenti con gli animali» in *Concilium* 25(1989)3, 158-171.

D'altro canto, ad es. sul fronte antiabortista, bisognerà esercitare analoga prudenza nell'affermare l'esistenza di un diritto assoluto dell'embrione al proseguimento della sua vita, costi quel che costi. Se ciò fosse davvero il caso si dovrebbe postulare un *dovere altrettanto assoluto* da parte del personale sanitario toccato nel far proseguire la vita di quegli embrioni che per varie cause non arrivano ad impiantarsi nell'utero materno.

Invece di portare in campo in maniera indifferenziata la categoria dei *diritti* e dei *doveri* sarebbe più adeguato, in molti casi legati alle nuove biotecnologie, parlare della presenza di *interessi legittimi* che richiedono risposte parziali e differenziate. Per trovare queste ultime il diritto dovrà spesso riferirsi a quelle che vengono chiamate le *indicazioni mediche*, cioè a quell'insieme tecnico ed etico di criteri che la sapienza medica ha riunito come strumento per facilitare scelte difficili. Questa ripresa delle indicazioni mediche non dovrà essere meccanica, ma dovrà saper distinguere in esse ciò che è prezioso e ciò che può essere mascheramento di forme di potere paternalistico da parte della classe medico-sanitaria.

Nell'attività di legiferazione bisognerà cercare inoltre di evitare una confusione, spesso facile, tra visibilità empirica dei fenomeni e loro qualificazione morale. La maggior parte delle distinzioni che il sapere etico introduce per risolvere nodi normativi non è empiricamente rilevabile. Si tratta infatti, quasi sempre, di *costrutti mentali* per qualificare azioni empiricamente uguali. Così la distinzione molto discussa tra *eutanasia attiva* ed *eutanasia passiva* non può essere facilmente distinguibile a partire da attributi visibili. Il medesimo gesto medico, come l'iniezione di una porzione di morfina, può assumere, a partire da circostanze e connessioni non del tutto empiricamente controllabili significati morali tra loro opposti. Questa parziale «invisibilità» limita le possibilità di regolazione ed ancor più le possibilità di intervento del diritto. Esserne coscienti significa non investire con strategie giuridiche là dove strutturalmente il diritto non può esplicare una funzione moralizzatrice diretta.

Infine il diritto dovrà evitare di appiattire la distinzione esistente tra *azione* ed *omissione* nell'ambito che qui ci tocca direttamente. La recente discussione etica ha cercato di rendere irrilevante la distinzione a partire dal fatto che le conseguenze pratiche in molti casi sono le stesse.¹⁶ Tale appiattimento è da ricondurre, a mio modo di

¹⁶ Cf. il dibattito sulla distinzione tra *uccidere* e *lasciar morire* nell'ambito delle fasi terminali della malattia. Tra le posizioni più radicali P. SINGER, *Etica pratica*, Napoli 1990; J. RACHELS, *La fine della vita*, Torino 1989; *Um Leben und Tod*, a cura di

vedere, non tanto al fatto che si sia introdotta una sempre più forte *considerazione delle conseguenze* degli atti posti, quanto piuttosto al riferirsi ad una teoria «povera» dell'atto umano. La teoria dell'azione soggiacente a varie proposte *liberali* in campo bioetico tende a considerare in maniera esclusiva gli aspetti empirici di essa per qualificarli moralmente. Gli aspetti maggiormente «invisibili» dell'intenzione, degli interessi conoscitivi in gioco, delle circostanze concomitanti, tendono a sparire dal campo di questa riflessione, e ciò con conseguenze facilmente immaginabili anche per l'ambito del diritto.

Tutte queste distinzioni hanno il senso di voler evitare le scorciatoie di un legame troppo univoco tra la sfera etica e quella giuridica preferendo la via lunga e tortuosa delle differenziazioni e delle parziali coincidenze. L'orientamento generale di ogni norma al criterio del *servizio alla vita* per quanto suggestivo e materialmente pertinente non sembra volerci davvero portare lontano. Qui infatti tutto ciò che esamina e si trasforma è vita e la preferenza per una forma di essa non può non andare a scapito di un'altra. Finora questo compito di selezione era lasciato ai meccanismi «naturali» (si parlava e si parla infatti di selezione naturale) mentre ora è entrato, almeno parzialmente, nell'ambito delle possibilità gestibili dalla nostra libertà.

Quest'ultima fa fatica ad orientarsi ed autonormarsi poiché le sembrano mancare criteri chiari di orientamento. Non per nulla molti di noi reagiscono affermando che sia meglio lasciar fare la natura senza intervenire per non accollarsi nuovi doveri. In questo discorso, che potrà sembrare a prima vista disfattista, si nasconde comunque, a mio modo di vedere, un nocciolo di verità di cui bisogna già sin d'ora fare tesoro. Si può guardare infatti a tutte le novità in campo biotecnologico e biomedico come ad una entrata della libertà umana negli stati di necessità della natura e quindi come ad un irrompere di competenza etica in un terreno finora eticamente «neutro» o rispettivamente «tabuizzato».

Una coniugazione adeguata tra diritto ed etica ci chiede ora uno sforzo ulteriore che va ancora oltre la ricerca dei buoni argomenti da usare in questo campo dell'attività umana.

A. LEIST, Frankfurt/M. 1990; *Denken - Schreiben - Töten. Zur neueren Euthanasie-Diskussion*, a cura di T. BASTIAN, Stuttgart 1990; *Streitfall Euthanasie. Singer und der «Verlust des Menschlichen»*, a cura di J.P. WILS, Tübingen 1990; P. BECCHI, «Per una critica dell'etica pratica di Peter Singer», in *Il Mulino* 39(1990), 691-721; A. VAN DEN BELD, «Töten oder Sterbenlassen-gibt es ein Unterschied?», in *Zeitschrift für evangelische Ethik* 35(1991), 60-71.

5. Quali istituzionalizzazioni?

Ci si deve infatti chiedere quali siano le *istanze istituzionali* in grado di rendere credibili ed applicabili le norme che si saranno scelte come maggiormente adeguate.¹⁷

Una prima scelta che qui siamo chiamati a fare riguarda la necessità di una *legislazione statutale*, oppure di una semplice *autoregolamentazione* interna ad un gruppo professionale come l'Ordine dei medici e degli avvocati. Una volta fatta questa scelta di fondo ed ammesso che ci sia la necessità, minima quanto si vuole, di intervento statale, bisognerà ancora designare la sede *più opportuna* per tale legislazione. Si offrono al «sovrano» il diritto civile e/o penale, il diritto di famiglia, di lavoro ecc... Non voglio qui dirimere materialmente simili dilemmi ma solo mettere in evidenza il fatto che tali *scelte di campo o registro* sono in parte scelte strategiche, in parte scelte squisitamente etiche.¹⁸ Ma qui la nostra attenzione vuole concentrarsi sull'alternativa già citata tra autoregolazione e legislazione statutale.

Nel primo caso i gruppi professionali toccati direttamente od indirettamente da una pratica (penso qui ad es. alle pratiche di riproduzione artificiale della vita umana) si danno un *codice di comportamento* deciso in maniera autonoma, senza intervento ufficiale dello stato, ma che prevede sanzioni interne per coloro che non lo rispettassero.

Nel secondo caso è solo la forza della legge a regolamentare le pratiche. L'esperienza fatta con entrambi gli strumenti negli ultimi anni, soprattutto a partire da quella personale in Svizzera, mi porta a proporre questi elementi di valutazione, tutti provvisori e sottoposti a discussione.

Tra i grandi vantaggi, sia giuridici che etici, di una regolamentazione professionale al posto di una legislazione statutale vedo in primo luogo il fatto che tali regolamentazioni possono definire tecnicamente meglio le pratiche stesse. Queste ultime sono diventate così

¹⁷ Riprendo qui, con opportune modifiche, alcune riflessioni che ho formulato in un paragrafo di un saggio che si occupa della stessa problematica del presente scritto. Cf. A. BONDOLFI, «Aspetti etico-giuridici ed etico-politici delle biotecnologie», in *Testimonianze* 32(1989)318, 90ss.

¹⁸ Sulla distinzione tra agire strategico ed agire etico cf. il saggio molto denso di K.O. APEL, «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?», in *Archivio di filosofia* 51(1983)1-3, 375-434.

complesse che il legislatore fatica a circoscriverle con precisione e competenza, e si corre quindi il pericolo di lasciare nella legislazione «buchi» in cui eventuali «furbi» possono comunque continuare indisturbati il loro lavoro, in questo caso non necessariamente illegale, ma eventualmente immorale.

Vista la celerità con cui simili pratiche vengono alla luce e cambiano nel giro di pochi anni, lo strumento dell'autoregolamentazione ha l'indubbio vantaggio della corrispettiva *celerità di reazione*. Se si pone mente al fatto che (e non solo in Italia) una legge ha talvolta periodi di gestazione di almeno un decennio, non si può non riconoscere che tali autoregolamentazioni riempiano sensatamente, anche se provvisoriamente, un vuoto molto dannoso.

Una regolamentazione interna di alcune pratiche ha effetti benefici abbastanza immediati anche sulla *ricerca teorica di base*, visto che le *équipes* addette a simili pratiche ne fanno parte e che così si possono evitare pratiche collettive selvagge.

Le eventuali *sanzioni* comminate dagli organi di sorveglianza dei gruppi professionali sono talvolta (a condizioni precise) più efficaci persino di quelle previste dal diritto penale.¹⁹

Accanto a questi indubbi vantaggi l'autoregolamentazione comporta comunque anche una serie di *debolezze strutturali* che vanno tenute in debito conto qualora ci si ponga il quesito politico se sia o meno necessario legiferare in materia. Eccone alcune che mi sorgono spontaneamente alla memoria.

Se è vero che gli *addetti ai lavori* possono definire tecnicamente meglio le loro stesse pratiche, bisogna però anche riconoscere che questo fatto dà loro un estremo *potere di definizione* che li sottrae al controllo esterno. Anche se gli attori agiscono in maniera eticamente responsabile non è ammissibile che essi debbano rispondere in linea di principio *solo* di fronte a se stessi. Ciò vale anche quando gli organismi professionali fanno ricorso all'aiuto di esperti esterni alle

¹⁹ Dico talvolta, poiché in situazioni dittatoriali questi meccanismi di controllo interno vengono facilmente a cadere. In un incontro che ho potuto avere l'anno scorso con l'ordine cileno dei medici ho potuto confermare *de visu* tale opinione. L'ordine cileno dei medici prevedeva l'esclusione di coloro che avessero provatamente partecipato alla tortura. La sanzione era efficace poiché la partecipazione all'Ordine dei medici era obbligatoria. Quando quest'ultimo si mise ad espellere alcuni membri il regime fissò in una legge che non fosse necessario essere membro dell'Ordine per esercitare la professione medica. «Fatta la legge trovato l'inganno...».

scienze mediche e biologiche. Non si tratta infatti di maggiore o minore impegno interdisciplinare bensì di un problema strutturale indipendente parzialmente dalle «buone intenzioni» di un corpo professionale.

Inoltre nel settore delle tecniche biogenetiche ci sono pratiche *di punta* che esigono la presenza di laboratori e/o strutture ospedaliere sofisticate e specializzate, ma al contempo anche pratiche che possono essere intraprese senza tali supporti. In questo ultimo caso l'autoregolamentazione si rivelerebbe totalmente inefficace, portando alla creazione di cosiddetti *mercati neri*. L'illustrazione concreta più evidente al riguardo è la differenza che intercorre tra le pratiche della *fertilizzazione in vitro* e dell'*inseminazione artificiale*.²⁰ Entrambe intendono raggiungere il medesimo scopo, provocano interrogativi etici in parte comuni, in parte diversi, ma, e qui sta la specificità della prospettiva etico-giuridica, esse esigono, a partire dalla loro configurazione tecnica, una *risposta legislativa diversa*.

La debolezza più evidente dell'autoregolamentazione è comunque quella legata al fatto che il soggetto etico-giuridico, cioè il gruppo professionale in questione, è giudice ed imputato ad un tempo. Si fa strada il noto interrogativo, che non trova facile risposta: «chi controllerà i controllori?».

Al di là di questa scelta di fondo tra autoregolamentazione e legislazione statuale, che ci ha perlomeno sensibilizzati sulla necessità di oltrepassare l'astinenza legislativa di principio, bisogna accennare ad un altro dilemma etico-giuridico cui deve rispondere sia la classe politica in specie che l'opinione pubblica in genere. Si tratta di vedere se sia qui più opportuno legiferare a partire «dall'alto» cioè dagli organismi geograficamente più estesi (penso in concreto al Consiglio d'Europa) o «dal basso», facendo capo ad eventuali competenze legislative locali o regionali. In uno stato ancora molto centralizzato come l'Italia tale interrogativo non è forse pressante. Lo è però per tutti gli stati a struttura altamente federale (come i paesi di lingua tedesca).²¹

²⁰ La letteratura di lingua italiana che ho potuto consultare non sembra sottolineare a sufficienza la grande diversità delle due tecniche da un punto di vista della legislazione adeguata. Per una documentazione bibliografica recente cf. F.M. CERVELLI - B. MARRA, *La fabbrica del figlio*, Napoli 1989.

²¹ Per una maggiore informazione al riguardo cf. quanto ho scritto in «Orientamenti e tendenze della bioetica nell'area di lingua tedesca», in *Vent'anni di bioetica*, a cura di C. VIAFORA, Padova 1990, 317-359.

L'interrogativo non è solo tecnico ma anche etico-strategico, poiché implica un giudizio sugli effetti immediati di tali possibili legislazioni.

A favore di una legislazione che parta dal basso milita l'argomento che fa presa sul fatto che tale legislazione farebbe pressioni sullo stato centrale obbligandolo ad uscire dalla propria inerzia giuridica e provocando così un benefico effetto di accelerazione.

A sfavore di una simile strategia milita però l'argomento che indica la nascita di varie situazioni giuridiche in luoghi diversi ma relativamente vicini. Tale attività legislativa sarebbe quindi un'incoraggiamento indiretto del «turismo delle pratiche».²²

Di fronte a tutte queste difficoltà l'etica non ha *ricette magiche* da proporre. Essa può solo limitarsi, ed è già molto, a segnalare le implicazioni morali legate a tutte queste scelte. Non ci sono vie etiche obbligate in vista di una legislazione moralmente adeguata ma si fa strada la necessità di riflettere sulle implicazioni e conseguenze morali di strategie giuridiche diverse.

6. Compiti dell'etica teologica

Se già il discorso etico si rivela così materialmente impotente ciò varrà *a fortiori* per la teologia nel suo apporto più specifico e genuino.

Per questo, a mo' di conclusione, mi sono limitato ad enunciare, in maniera abbastanza frammentaria, quanto a mio avviso la teologia può *aiutare ad evitare* nella ricerca etico-giuridica. In positivo infatti il contributo delle tradizioni teologiche non è tanto di principio quanto di sapienza etico-giuridica accumulata di fatto lungo i secoli di storia del cristianesimo. Qui la tradizione confessionale cattolica ha forse maggiori elementi da proporre poiché, a causa di premesse teologiche che qui non è il caso di esplicitare, essa ha intrattenuto a lungo un rapporto positivo nei confronti della realtà del diritto. Oggi mi sembra comunque più sostanziale vedere da cosa ci può preservare il riferimento etico-teologico.

²² Noto è al riguardo, ad es., il *turismo procreatico* che si è subito messo in moto in Svezia, quando il parlamento di questo paese abolì l'anonimato del donatore di sperma nel caso dell'inseminazione artificiale. I paesi limitrofi si sono subito trovati di fronte a situazioni insostenibili. Per una visione comparata delle legislazioni in questo campo cf. *Procréation artificielle, génétique et droit*, Zürich 1986.

Innanzitutto mi sembra importante sottolineare il fatto che la teologia ci rammenta che la qualità morale delle nostre azioni non dipende né dal fatto che esse siano socialmente o giuridicamente regolate né tantomeno dal fatto che contro il loro non rispetto siano previste sanzioni. Il senso del diritto è molto «basso». Esso regola pratiche anche se esse vengono motivate in maniera diversa ed anche se le convinzioni metafisiche e religiose che le possono fondare non devono necessariamente essere accettate da tutte. È lo spirito che anima ad es. un testo così tormentato come quello di Rm 13.²³ Paolo non vuole che i cristiani si richiamino alla loro specifica speranza escatologica per potersi ritenere dispensati dai doveri dei comuni mortali, come quello di pagare le tasse o di partecipare a titolo uguale alla vita pubblica. In altre parole il riferimento al messaggio specifico della salvezza non sacralizza il diritto né tantomeno lo abolisce per la comunità dei credenti. Tale «via media» può essere di grande esemplarità anche per coloro che si ritengono al di fuori dell'alveo ecclesiale.²⁴

In secondo luogo il ricordo che salvezza piena si dà solo nell'economia del dono gratuito di Dio nei nostri confronti, il rammento costante della *sola gratia* ci preserva dall'investire nel diritto e nei suoi strumenti sogni di perfezione e di giustizia piena. Anche nel campo delle biotecnologie il diritto può fare ben poco ed anche questo poco solo in maniera frammentaria. Ciononostante i cristiani sono chiamati, anche a partire dalla prospettiva della loro fede, ad operare in vista di legislazioni perlomeno poco arbitrarie. Così va vista anche l'accettazione da parte dei credenti del principio di maggioranza nelle decisioni giuridiche e politiche. Tale accettazione potrebbe portare nelle nostre società post-cristiane a regolamentazioni che non sono nel segno della nostra fede. Ma ciononostante penso che tale principio o meglio «regola del gioco» sia da considerare come la meno arbitraria di altre possibili.

In conclusione la teologia non è in grado di proporci soluzioni ottimali ma solo di preservarci da *illusioni perfezioniste*. Queste ultime infatti non sarebbero tanto segni della gratuità dell'agire divino

²³ Cf. al riguardo le osservazioni pertinenti di R. PETRAGLIO, *Obiezione di coscienza. Il Nuovo Testamento provoca chi lo legge*, Bologna 1992.

²⁴ Sulla necessità di tenere tale *via media* nel coniugare il rapporto tra diritto umano e giustizia di Dio mi sono espresso più ampiamente in «Abbozzo di bilancio storico su etica e politica nella tradizione cristiana», in *Economia, politica e morale nelle società d'Occidente*, Bologna 1990, 143-197.

nei nostri confronti quanto piuttosto segnali della permanente tentazione di trovare perfezione definitiva nelle nostre opere. La tentazione dell'autoidolatria si nasconde nelle pieghe più recondite del nostro agire e non trova rimedio nei nostri sforzi, nemmeno in quelli giuridici più perfetti.

LA NATURA E IL METODO DEL COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA

ADRIANO BOMPIANI

Voglio ringraziare L. Lorenzetti per questa splendida occasione che ci ha dato di riflessione su uno degli apporti fondamentali alla bioetica, che viene dato ancora dalla teologia sebbene nel mondo moderno, e soprattutto nelle commissioni ministeriali o nei parlamenti, la teologia sembri molto, molto lontana!

È doveroso recepire tutti i messaggi che vengono forniti da questa branca del sapere: intendo la bioetica come disciplina vera e propria, che può concorrere a formare l'opinione comune e quindi anche l'orientamento giuridico e politico della persona. E questo spiega una delle ragioni della mia partecipazione al convegno.

E poi ringrazio L. Lorenzetti per avermi chiesto di informarvi sull'attività del Comitato nazionale per la bioetica (CNB). Credo che anche questo sia doveroso da parte mia, perché non solo il comitato per la bioetica ci rappresenta di fronte all'opinione pubblica, sia pure in misura parziale, ma non c'è dubbio che, essendo un organismo governativo, per lo meno nell'ambito dell'area statale, riveste una posizione di notevole responsabilità. E la posizione di responsabilità non si esplica solo nell'emanare eventuali pareri, direttive, mozioni etc., ma anche nell'ascoltare, nel recepire ciò che viene dagli studiosi, dal popolo. Anche di questa dimensione bisogna tenere conto.

E dobbiamo, infine, fare la sintesi fra tutte queste esigenze.

Dico questo perché il CNB è un'organizzazione che nasce con una finalità in qualche modo «politica», cioè quella di mettere in correlazione il «vissuto» degli atteggiamenti degli studiosi e quelli popolari sui problemi della bioetica. Atteggiamenti, questi ultimi, che si esprimono con il duplice aspetto: da un lato, l'ammirazione per la scienza e lo stupore per quanto essa riesce a fare, dall'altro, il timore dello sconfinare della scienza nella manipolazione e nell'assoggettamento dell'uomo a fenomeni perversi in nome della stessa

scienza. E questo timore, che ci portiamo dietro dall'era atomica, ha pervaso, come ben sappiamo, l'era dell'ingegneria genetica. È questo il fondamento ultimo che ha mosso anche il parlamento, il governo ad attivare il CNB.

Ci sono in Italia parecchi precedenti di commissioni a finalità parziali, come in altri paesi democratici del resto, nei quali la struttura dello stato consente che parlamento e governo, prima di prendere le decisioni politiche e legislative, si consultino con esperti.

Anche in Italia si è adottato il metodo delle commissioni ministeriali (a livello di singoli ministeri, o tutt'al più con la collaborazione di più ministeri), per studiare problemi particolari da sottoporre alla collegialità del governo ed al parlamento.

In generale, queste commissioni sono composte da tecnici (esperti) e da burocrati, fra loro affiancati in proporzioni diverse a seconda della volontà del ministro e dell'oggetto che si deve studiare. Queste commissioni rassegnano un *parere* al ministro, il quale nella struttura dello stato italiano ha tutta la facoltà di «metterlo nel cassetto» o di divulgarlo ed inviarlo al parlamento sotto forma di relazione.

Un po' alla volta sono invece nati — in alcuni stati — organi permanenti o — comunque — a competenze più ampie anche se a carattere transitorio. Per primi gli Stati Uniti hanno attivato commissioni per lo studio dei problemi etici riguardanti la vita e la salute. Anche queste commissioni hanno lavorato per un certo numero di anni, sono state sciolte e poi rinnovate, offrendo in questo modo una certa continuità di analisi. In generale nessun governo vuole assumere delle posizioni troppo definite, che possano impedire una certa flessibilità di adattamento a mutate circostanze: tutti i governi preferiscono in genere agire in certi settori con strumenti delegificati, a carattere amministrativo, e con la nomina delle commissioni, piuttosto che attraverso leggi. Basta quindi un semplice decreto del ministro — o del presidente del consiglio — per nominare una commissione, disfarla, ecc.

In questo contesto, è da segnalare come inversione di tendenza, il caso francese: la nomina di un Comitato nazionale consultivo di etica per le scienze della vita e della salute, permanente, con decreto del presidente della repubblica (n. 83/132 del febbraio 1983), posto alle sue dipendenze.

Questo avvenimento ha rappresentato un fatto politicamente rilevante, perché ha mostrato all'opinione pubblica europea, ma anche mondiale, che questi problemi sono talmente importanti nella

vita della società moderna e post-moderna da richiedere un organo permanente di valutazione. E questo deve essere, secondo Mitlerand, al massimo livello di referenza possibile, e quindi presso la presidenza della repubblica.

Un modello diverso ha seguito l'Inghilterra. La nota commissione Warnock è stata sciolta, ma dopo di essa è nato un vero e proprio organo riconosciuto dallo stato, cioè un'agenzia che autorizza o non autorizza le pratiche procreative ed esperimenti di biologia avanzata, compresi anche esperimenti sull'embrione. È quindi qualcosa di più: dalla commissione Warnock si è passati, in base ad una legge promulgata in parlamento, all'istituzione di una agenzia che permette ed assume la verifica — caso per caso — di determinati esperimenti, autorizzati dallo stato.

Appare evidente che i vari «modelli» descritti suscitano riflessioni diverse. Quanto più alto ed ufficiale è il livello in cui queste commissioni agiscono, tanto più forte è la responsabilità che assume lo stato di fronte alle pratiche autorizzate. Se da una commissione puramente consultiva, come è quella francese, si passa a un'agenzia di stato che stabilisce che cosa si deve fare, quanti e quali sono i laboratori autorizzati, tiene un registro degli esperimenti, un registro delle persone autorizzate, dei competenti dell'*equipe* e pubblica periodicamente un «indice» delle autorizzazioni date per procreazioni *in vitro* ed esperimenti su embrioni, allora si comprende come lo stato si trovi immediatamente e direttamente coinvolto, perché c'è un criterio autorizzativo e di verifica caso per caso.

È questa una parte della bellissima relazione che abbiamo ascoltato da A. Bondolfi, che forse andrebbe ulteriormente sviluppata, anche sotto questo profilo, e cioè qual sia il grado di libertà dello stato di fronte a problemi di questo tipo che avanzano nella società e fino a che punto lo stato possa omettere di interessarsi degli aspetti etici della ricerca biologica, e se sia preferibile avere una legislazione che assicuri un minimo di permissività e nello stesso tempo di controllo contro gli abusi possibili o se viceversa convenga, in base a principi che potrebbero essere di morale assoluta, non intervenire in queste materie lasciando solo alla coscienza dei singoli di operare o non operare. Questo è il problema che si presenta al parlamentare quando deve affrontare questioni morali nel settore della vita e della salute. È il problema che — anzitutto — si presentò a noi nel 1978, quando si fece la legge sull'interruzione della gravidanza, che si è presentato in tutti i parlamenti nel medesimo argomento e che continua a ripresentarsi oggi in altri settori della biologia e della medicina

tecnologica. La domanda è: cosa deve fare il potere pubblico nei confronti di queste attività? deve regolamentarle, proibirle, lasciarle libere, con tutte le difficoltà che da queste decisioni — pur in una società pluralista nei valori — possono nascere?

Per ritornare ai precedenti italiani cito una commissione che fu nominata ancora dal ministro della ricerca scientifica sulle «biotecnologie», intese allora come potenziale pericolo e necessitanti di controllo ai fini industriali; è una commissione di cui si è saputo ben poco e che risale a sei, sette anni fa. Da questa nacque — comunque — un programma di ricerche in biotecnologie anche in Italia, con limitati finanziamenti (ci sono laboratori che hanno avuto finanziamenti per lavorare nelle biotecnologie). In generale questi laboratori si occupano di problemi botanici, trasformando geneticamente vegetali, o di produzioni farmaceutiche di sostanze utili (ormoni, amminoacidi, ecc.). Questa può citarsi come esempio di una tipica commissione per lo studio di obiettivi ben definiti.

Poi è venuta la commissione Santosuosso: è forse la più nota. Il ministro Degan incaricò questo magistrato di mettere a punto i problemi giuridici ed etici che nascevano dalle pratiche di inseminazione artificiale, compresa l'inseminazione eterologa *in vivo* e le eventuali espansioni verso la procreazione *in vitro*, la FIVET e altre tecniche.

La commissione Santosuosso lavorò intensamente. Era una commissione composta da ginecologi, giuristi, medici legali, filosofi etc. e dette due pareri. Quello di maggioranza ammetteva l'inseminazione omologa *in vivo* ma non quella eterologa, ritenuta contrastante del diritto di famiglia vigente in Italia, se non in casi eccezionali ed in rapporto ad un'assoluto principio di tutela della salute, da verificarsi caso per caso.

Se si ammette il diritto alla salute, inteso nella sua globalità, ne può derivare il diritto ad ottenere quei mezzi atti a curare anche quelle forme che interferiscono con la salute psichica. Se ne desume anche un diritto, in qualche modo, alla procreazione artificiale.

Il parere di minoranza accettava anche l'inseminazione eterologa, ma non la manipolazione e la sperimentazione embrionale, ed accoglieva il principio della fecondazione *in vitro* di tanti embrioni quanti potessero essere trasferiti in utero. In qualche modo, si era rispettosi del diritto alla vita dell'embrione.

Quale è stato il recepimento parlamentare degli elaborati della commissione Santosuosso?

Quello di maggioranza è stato ritenuto — dall'opposizione — insufficiente, perché molte forze attive in parlamento sono per l'allar-

gamento dell'indicazione. Un'ala estremista e di ispirazione radicale ha ritenuto che legare tutto alla terapia, che rappresenta il principio cardine al quale si era ispirato Santosuosso, sia nella relazione di minoranza che di maggioranza, comprimesse i diritti di libertà delle persone, e non ha voluto accogliere questa possibilità, rivendicando la libertà di procreare con mezzi artificiali anche al di fuori di qualsiasi gesto copulativo, o legame (sia esso stabile o instabile, fecondazione artificiale di donna singola).

Forse l'errore che ha fatto quella commissione è stato quello di offrire un articolato di legge molto preciso. Così facendo, qualsiasi parlamentare avverso, attaccandosi ad una parola piuttosto che all'altra, ha potuto sostenere pretestuosamente l'incompletezza e l'inaccettabilità di quel testo. In definitiva, questo documento è «rimasto nel cassetto» di Degan, anche se se ne è data ampia divulgazione e sono stati fatti due o tre ottimi convegni giuridici (ad es. a Verona) per illustrarne il testo.

Poi c'è stata una mini-commissione Donat-Cattin, fatta e sciolta nel giro di 24 ore, che doveva occuparsi dell'accertamento della morte. Fu molto fugace, e ininfluyente. Più importante è il risultato della commissione presieduta dal prof. Polli, sulle biotecnologie e l'ingegneria genetica.

Arriviamo al dibattito parlamentare che si è svolto intorno all'89 in parlamento su alcune mozioni parlamentari riguardanti la tutela della vita, anche in riferimento all'ottimo documento della commissione Polli.

Si deve ricordare che nel frattempo il parlamento europeo aveva prodotto due documenti molto importanti, il cosiddetto *Rapporto Rotley* ed il *Rapporto Casini*. Da qui nasce un risveglio dell'attività parlamentare italiana, con la proposta — presentata da molti parlamentari — di recepire immediatamente questi rapporti, abbinata ad una proposta per la tutela dell'embrione, firmata dai parlamentari legati al *Movimento per la vita*.

Ci fu un ampio dibattito e questo portò ad una «mozione» conclusiva, votata per parti separate. La parte fondamentale che chiedeva al governo di istituire un comitato etico nazionale per lo studio dei problemi della procreazione e della genetica, fu votata all'unanimità. Circa i contenuti da dare al resto della mozione, come ripeto votata per parti separate, non tutti concordarono sul desiderio di tutelare la vita fino alle ultime conseguenze. Ci si divise in parlamento sui particolari, molti temevano di mettere in discussione le legge 194/1978 sull'interruzione di gravidanza. Si convenne — comun-

que — sulla necessità di disporre di un comitato nazionale che mettesse a fuoco i problemi etici sopraindicati, ai fini anche di fornire indicazioni al legislatore per un'eventuale normativa al riguardo delle pratiche di procreazione e dell'ingegneria genetica.

Dopo circa un anno di attesa il governo, ha deciso di attivare il comitato. Ha chiesto a tre ministri (per l'università e la ricerca scientifica, per la sanità, per gli affari sociali) di fornire una rosa di nomi. Ciascun ministro ha fornito circa il doppio dei nomi, che poi sono entrati nel comitato nazionale di bioetica come esperti presi dal mondo della cultura e da vari settori disciplinari. Da questa rosa di nomi è venuta una composizione di 36 membri nominati e 4 membri di diritto (questi ultimi sono il presidente dell'Istituto superiore di sanità, il presidente del Cnr, il presidente della Federazione nazionale dell'ordine dei medici, il presidente del Consiglio superiore di sanità).

1. La composizione del Comitato nazionale per la bioetica

Vorrei ora rispondere alla domanda: come vengono scelti i membri? Prima di tutto in base alle competenze di ordine professionale. Sono tutti docenti universitari indicati da tre ministri diversi secondo preferenzialità, che denotano anche un certo indirizzo ideologico. Tutte le aree scientifiche che riguardano i problemi della bioetica sono comunque rappresentate.

È difficile dire, ora, se vi sia una predominanza dell'una o dell'altra linea etica — e più precisamente di una linea che potrebbe essere rappresentativa dello stato del sentire sociale e del pensiero teoretico a riguardo dei problemi bioetici.

Abbiamo cominciato a lavorare con grandissime difficoltà logistiche. Ormai abbiamo compiuto il primo anno di lavoro, avendo iniziato nel giugno del 1990.

Difficoltà anzitutto perché non abbiamo autonomia finanziaria. Noi siamo, in pratica, una «commissione» della presidenza del consiglio, nominata in base alla nuova legge sulla presidenza del consiglio (legge del 23 agosto 1988, n. 400) che consente organi accessori, e a durata prevista, permettendo al presidente del consiglio di crearsi il suo organo di informazione e consulenza su determinati problemi. Come esiste la commissione per la parità uomo-donna, la commissione per lo studio della povertà — che però sono regolamentate

da leggi — e così via, così esiste questo comitato, che agisce nel settore sociale, ma è regolamentato da un decreto del presidente del consiglio.

Il mandato è molto preciso: studiare i vari problemi etici che si pongono nei confronti delle tecnologie biomediche in senso lato e della biotecnologia in particolare con il fine di fornire suggerimenti al legislatore per la redazione di determinate leggi, e soprattutto di informare governo, parlamento ed opinione pubblica sulle questioni etiche implicate.

Questo compito come lo abbiamo affrontato? Come prima cosa ci siamo posti un regolamento, e devo dire che abbiamo fatto molto presto (se si pensa che la stessa commissione etica francese non ha ancora un regolamento a otto anni dalla sua attivazione). Noi ci siamo riusciti con alcuni punti di forza. Prima di tutto lavoriamo accettando una programmazione interna della commissione, che valuta con libero dibattito quali sono gli argomenti da affrontare. Non siamo pronti a ricevere le sollecitazioni espresse di volta in volta dal pubblico, come avviene in Francia (dove ogni cittadino può scrivere alla commissione che gli dia un parere), perché lo abbiamo ritenuto, almeno nella fase iniziale del lavoro, dispersivo.

Nell'ambito del mandato ricevuto, abbiamo cercato di interpretare nella forma più ampia possibile la tutela della vita, ragionando in senso ampio, chiedendoci cioè quello che può fare il legislatore in ogni settore, nel porsi a tutela della vita. Quindi non un lavoro ristretto alle biotecnologie, o alla procreatica, ma anche agli altri capitoli dell'etica interessanti la vita. E questo ci ha consentito subito di entrare nella definizione dell'accertamento della morte nell'uomo, per poi avere strumenti utili per esaminare sotto il profilo etico il problema dei trapianti e così via.

Un altro criterio ispiratore è la volontà comune a cercare il «massimo comune denominatore etico», fin dove è possibile, però con riserva (e non potrebbe essere diversamente) di ciascuno o di gruppi di pensiero che si possono formare in seno alle riunioni, d'esplicitare nella maniera più chiara il proprio punto di vista etico anche in dissenso alla relazione di maggioranza. Dobbiamo assicurare la libertà di espressione non solo perché questo è di per se stesso un fatto etico, ma anche perché la libertà di pensiero è prevista dalla Costituzione italiana. Quindi su qualsiasi documento procediamo per quanto possibile all'unanimità (e devo dire che i primi due documenti sono stati redatti all'unanimità) e, dove ciò non sarà possibile, ci sarà una relazione di maggioranza e una relazione di minoranza.

Rimane però l'intesa di ricercare il «massimo comune denominatore etico» conseguibile.

Questa impostazione presenta dei vantaggi e degli svantaggi. Risponde alla filosofia dello stato pluralistico e di un'etica vista, in qualche modo, al servizio del bene comune concretamente realizzabile, e non come esternazione fine a se stessa del proprio convincimento etico in senso dottrinale, in senso stretto. Il legislatore deve tenere conto infatti dell'interesse diffuso, oltre che del bene comune idealmente inteso. Noi nel Comitato nazionale di bioetica non dobbiamo fare un'opera di dottrina, anche se i problemi dottrinali sono sempre apparsi molto presenti, ma dobbiamo fare qualche cosa che serva al legislatore.

Certo, il rischio è che si attenui la forza etica delle posizioni dottrinali da ciascuno sostenute, e si vada verso un compromesso.

La vera difficoltà che si manifesta del resto in tutti i comitati etici, è proprio questa: che si accolga un'etica di riferimento di modello pragmatico ed utilitarista. In ogni modo, abbiamo convenuto che quanto più saremo precisi nell'espressione (magari a maggioranza o minoranza) dei nostri pareri, tanto più noi potremo salvaguardare l'«eticità» del documento, inteso come corretta e veritiera informazione. Questo è un punto di regolamento, che credo sarà molto bene rispettato.

Ci siamo divisi in gruppi di lavoro, liberamente. I gruppi sono composti con la presenza di tutte le competenze possibili cioè — per esemplificare — almeno un giurista, un medico legale, un sociologo, un filosofo ecc., in modo che vi siano le competenze adatte ad affrontare ciascun problema. I gruppi sono attualmente 5 e hanno iniziato a lavorare su tutti i problemi rilevanti delle biotecnologie, in generale, e della bioetica.

2. Il primo documento

Il primo documento è quello sulla terapia genica — emanato il 15 febbraio 1991 — perché abbiamo ritenuto che fosse urgente entrare nell'argomento: in primo luogo perché si poteva riflettere in termini etici su un capitolo ancora inedito (in quel momento non era stato ancora esaminato né dalla Francia né dagli altri paesi e nemmeno dalla Germania) ed in secondo luogo perché era annunciato il primo esperimento di terapia genica negli Stati Uniti e sembrava imminente anche l'esperimento italiano del San Raffaele di Milano. I

due esperimenti sono avvenuti e sembra che i primi risultati siano buoni.

Le linee fondanti del documento sono queste: sì alla terapia genica somatica ove indicata. Non c'è nessun problema a questo riguardo, anzi c'è un invito a proseguire nella ricerca. Ci vorremmo porre verso questi problemi con un certo ottimismo ed anche con realismo perché la comunità degli scienziati va avanti indipendentemente dai nostri pareri. È molto difficile fare una regolamentazione giuridica dei processi della ricerca di avanguardia. Il caso dell'Inghilterra — come ho già esposto — lo dimostra; ma non è soltanto l'Inghilterra, la Francia consente ugualmente la sperimentazione embrionale e così altri paesi. Forse in Germania si riesce ad ottenere una maggior forza vincolante e rispetto delle leggi nei confronti degli altri paesi; ma è anche molto difficile fare leggi rispettate in questi argomenti e non so se in Germania si arriverà a una legge vera e propria.

Sì — dunque — per la terapia genica, nel vero senso della parola, sulle cellule somatiche.

Abbiamo discusso a lungo la questione della terapia genica su cellule germinali e sull'embrione, ma abbiamo concluso che oggi è inattuale prendere posizione su questo problema, perché non ci sono le condizioni scientifiche per poterlo fare con quel grado di sicurezza che rientra nella deontologia dello scienziato. Indipendentemente dalle posizioni di fondo e dal giudizio di valore — se è lecito manipolare un embrione, se possiamo o no modificare la linea germinale, se possiamo o no agire sull'evoluzione spontanea degli organismi viventi e così via — non riteniamo *oggi* possibile consentire l'esperimento. Abbiamo discusso sull'argomento, ma abbiamo accantonato ogni conclusione di principio, perché in qualche modo oggi non è attuale. Mentre è esatto dire e sostenere che non ci sono le condizioni per poterlo fare. E quindi il problema viene rinviato. Su questo ci siamo trovati d'accordo tutti, lasciando aperta la possibilità di esprimerci in futuro, se la scienza avrà portato a positivi e sicuri risultati attraverso la sperimentazione animale.

Resta il fatto che se ci fosse la sicurezza assoluta che si possa restaurare il danno genico già presente a livello embrionale, introducendo il gene sano al posto del difettoso, in maniera tale da non interferire con i geni sani e presenti e non deviare lo sviluppo, noi raggiungeremmo la liceità scientifica e anche giuridica di poter conseguire questo traguardo, che rientrerebbe nelle questioni della terapia, ed anche il profilo etico ne verrebbe influenzato.

In questa sede non possiamo affrontare i problemi se la terapia deve essere sempre riparativa, o sostitutiva — ovvero protesica — se può essere solo riparativa delle lesioni oppure delle funzioni; avverto però che il dilemma non viene vissuto in ambito medico in maniera così forte come può esserlo appunto tra teologi o filosofi.

Abbiamo ritenuto che in questo caso si tratterebbe comunque di una terapia globale, perché siamo proprio a livello delle funzioni più elementari della vita (cioè si agisce molecola per molecola, o aminoacido per aminoacido); qui c'è la coincidenza fra la sostituzione del «pezzo» malato con quello sano e il restauro di una funzione fisiologica. O si crede che ci sia alla base della meccanica della vita l'*input* del messaggio genetico che determina le funzioni (e questo scientificamente lo dobbiamo credere), oppure non ci si crede. Ma allora ci si pone fuori dalla verifica scientifica. Dobbiamo ragionare invece in termini di biotecnologia, e in questo caso la *sostituzione* del pezzo malato corrisponde alla restaurazione della funzione fisiologica. Questa credo sia una circostanza singolare che anche sul piano teoretico va sottolineata ed approfondita.

3. Il secondo documento

Per l'altro documento «Definizione e accertamento della morte nell'uomo» — emanato anch'esso entro il 15 febbraio 1991 — non abbiamo avuto grandi differenze di opinioni. Prima di tutto, perché abbiamo ritenuto che dovessimo dare delle indicazioni circostanziate delle metodologie con le quali si accerta strumentalmente la morte dell'uomo senza attendere l'arresto cardiaco. Non entrare in una discussione di ordine filosofico su che cosa sia la morte, ma mettere in evidenza come in tutta la prassi tecnica della rianimazione si è raggiunto un grado di sicurezza nella identificazione del momento in cui cessa la vita dell'organismo nel suo complesso, come capacità di integrazione dell'intero organismo. Questo coincide con la *morte cerebrale totale*, cioè con la distruzione non solo della corteccia, ma anche della parte basale del cervello.

Abbiamo rifiutato una ipotesi di minoranza, che voleva invece la semplice morte corticale come fine della persona. Ci siamo imbattuti subito in questo problema definitorio e cioè che cosa è la persona. Abbiamo cercato di eliminare una discussione teorica ed allargata all'embrione di questo concetto, proprio per raggiungere l'unanimità di punti di vista, e dare un'indicazione di certezza sulla verifica

della morte e delle possibilità di accertarla in senso pratico, nelle corsie, nei reparti di rianimazione, nell'adulto ecc. Dato che la discussione sulla persona ci avrebbe portato ad un dibattito filosofico di grande interesse, ma anche complesso, abbiamo parlato di *vita individuale* e dell'*individuo*, tralasciando di affrontare il concetto di persona. In ogni modo vi prego di rivisitare questo concetto filosofico, perché un problema vero nei confronti della scienza moderna è proprio questo: ripensare al concetto di persona. Credo che abbiamo espresso con molta chiarezza le conclusioni che servono ad identificare il momento della morte con la certezza clinica richiesta. Mi pare che l'accoglienza del documento sia stata positiva.

4. Al presente¹

Nel frattempo si è lavorato sulla «sicurezza delle biotecnologie»; ci vogliamo portare sul capitolo della sicurezza di lavoro nei laboratori, e nei confronti dell'ambiente. Infatti il nostro paese dovrà recepire la direttiva della Comunità europea (che è entrata in funzione a metà del '91), sulla sicurezza dei laboratori che modificano microrganismi e producono tramite le biotecnologie. Questo parere è molto importante ai fini anche della riassicurazione dei timori circolanti nell'opinione pubblica. Una approfondita riflessione è dedicata ai trapianti, esaminando la parte applicativa: l'eticità della donazione, che rappresenta un problema sul quale non c'è chiarezza.

Tutti siamo convinti che è un bel gesto donare i propri organi, ma quando arriviamo al dunque si riscontrano moltissime remore e non troviamo entusiasmo, nemmeno da parte della chiesa, nello stimolare questo gesto di solidarietà. O si è convinti che la morte è quella cerebrale totale (quando è stata così definita), e ciò consente di prelevare gli organi in modo da poter essere impiegati, e allora va

¹ A tutt'oggi i documenti pubblicati dal Comitato nazionale per la bioetica sono: *Terapia genica* (15 febbraio 1991); *Definizione e accertamento della morte*; *Problemi della raccolta e trattamento del liquido seminale umano per finalità diagnostiche* (5 maggio 1991); *Documento sulla sicurezza delle biotecnologie* (28 maggio 1991); *Bioetica e formazione del sistema sanitario* (7 settembre 1991); *Parere del comitato nazionale per la bioetica sulla proposta di risoluzione sull'assistenza ai pazienti terminali* (6 settembre 1991); *Donazione d'organo a fini di trapianto* (7 ottobre 1991); *I comitati etici* (27 febbraio 1992); *Informazione e consenso all'atto medico* (20 giugno 1992); *Diagnosi prenatali* (18 luglio 1992).

stimolata la donazione; o non ci si crede e si attende l'arresto cardiaco, ma allora finisce la tecnica dei trapianti. Con questo crolla un principio di sussidiarietà oltre che di solidarietà fra gli uomini.

Molto approfondito è stato il documento sui comitati etici sul quale sono stati consultati i gruppi operanti in Italia per una discussione comune sulle caratteristiche che dovrebbero avere i comitati etici.

Vorrei concludere questa «carrellata» informativa.

Noi non facciamo dottrina; è importante che si capisca questo. Recepiamo la dottrina altrui ma cerchiamo di filtrarla e di esporla in maniera che sia comprensibile alla gente. Perché uno dei nostri scopi è anche quello di comunicare con le persone (c'è il problema della comunicazione corretta con i mass media). Il compito di stabilire dei collegamenti, anche per far maturare la sensibilità bioetica nell'opinione corrente, è uno dei principali compiti che è stato attribuito al comitato.

Come ho già detto, il CNB lavora con grande difficoltà, perché non ha autonomia. Solo in questi ultimi tempi siamo riusciti ad avere una sede, che è una sede dignitosa. Non abbiamo una biblioteca; ci dobbiamo rivolgere per la documentazione ai centri già esistenti. Raccogliamo parzialmente la bibliografia; siamo pronti a venire a contatto con tutte le forze operative proprio per cercare di diffondere la cultura della bioetica.

Intendiamo agire con la mentalità dell'iniziare dal problema concreto, per andare verso l'inquadramento teorico, e non rovesciare il discorso; quindi prendere in considerazione argomenti concreti, che si presentano all'attenzione del parlamento e dell'opinione pubblica. Ma intendiamo incoraggiare anche la pubblicazione di «linee guida» che le varie associazioni scientifiche possono darsi; ad esempio non abbiamo il compito di stilare una linea guida per utilizzare le tecniche di inseminazione, però se l'associazione degli andrologi o dei ginecologi fa un «libro bianco» sull'argomento, ci riserviamo di esaminarlo, di dare un parere sotto il profilo etico ed eventualmente sostenere o correggere certe posizioni. È un compito più di supporto, e comunque sempre rivolto con un certo sano scetticismo a considerare molto difficile l'osservanza di una normativa giuridica vera e propria, mentre si può ottenere probabilmente di più, almeno in questa fase della vicenda umana, stimolando gli interessati ad assumere, con un metodo collaborativo a rete, le regole necessarie.

C'è indubbiamente il problema degli abusi. Di fronte agli abusi, come purtroppo si stanno verificando in Italia, oltre che in Svizzera

— come abbiamo sentito da A. Bondolfi — si reclama la legge. Ed in rapporto alla tipologia degli abusi è probabile che lo stato debba arrivare ad una legge. Ma quale legge? Qui viene veramente la difficoltà.

Vorrei insistere su quanto già premesso: una legge che si ispiri al «minimo comune denominatore etico» comporta comunque l'introduzione dell'autorizzazione e della registrazione di coloro che operano nel settore, ad es. della procreatica o della sperimentazione embrionale. Non credo che nelle condizioni di democrazia che si sono sviluppate nei paesi occidentali, in questo momento e anche in Italia, sia possibile proibire per legge ognuna di queste pratiche. È possibile democraticamente però regolamentarle, a condizione di ricondurre tutta questa attività nel campo di una terapia. Ma per far questo, è necessario che ci siano le alleanze sufficienti, perché poi ogni proposta deve trovare in parlamento chi la sostiene, quindi una maggioranza.

Viceversa si dovrà cercare di proibire quella che può essere una determinazione libertaria del soggetto verso l'uso di queste pratiche, che non sia motivata da elementi terapeutici.

C'è infine un'ultima questione che vorrei sottoporre alla vostra riflessione, e cioè lo sviluppo in sede dottrinale del concetto di «diritto progressivo». Secondo questa tesi — esemplificando rozzamente — l'embrione ai primi stadi ha un diritto 0, a un mese ha un diritto 1, a due mesi ha un diritto 2 e così via; questo modo di ragionare viene concepito come qualcosa che abbia un fondamento giuridico.

Bisogna stare molto attenti a questa ottica del diritto fissato empiricamente dalla comunità (diritto pragmatico) che dovrebbe semplicemente regolamentare per convenzione certe azioni piuttosto che proibirle. È un problema anche scientifico per la scienza del diritto che va messo a fuoco, se può esistere, su basi teoriche, un diritto progressivo sganciato da considerazioni ontologiche. Non nel senso che si applichi con delle diversità di valutazione ai fini della sanzione, come è adesso nel diritto corrente, per cui le fattispecie sono ben definite: o sono lecite o non sono tali. Si prenderà in considerazione dopo la condizione della attenuante o della aggravante, che fermo rimanendo la fattispecie prevista dal diritto, toglie o aumenta responsabilità o punibilità a seconda delle circostanze, ma non modifica la liceità o la illiceità del fatto.

Viceversa, con il concetto del «diritto progressivo», si va incontro allo smottamento della certezza del diritto, così tentatrice anche nel campo della bioetica «pubblica».

LA BIOETICA FRA NATURALE E SOPRANNATURALE

CARLO BORASI

Il concetto di natura è certamente uno dei concetti che hanno impegnato maggiormente filosofi, teologi e scienziati di ogni tempo. «L'intera storia del pensiero filosofico e scientifico — come pure la storia del gusto letterario e figurativo — potrebbe essere scritta dal punto di vista dell'idea di natura».¹ La stessa teologia si è spesso misurata con il concetto di natura, sia per definire una legge morale naturale, che trarrebbe le norme, i criteri dell'agire umano, direttamente dalla natura specifica dell'uomo, sia come contrapposto al concetto di grazia. S. Tommaso in effetti, pur mantenendo una netta distinzione fra i due concetti, vide che vi era una possibilità di accordo fra di loro, che viene espressa dal principio: «*gratia non destruit sed perficit naturam*». La teologia cattolica del primo dopoguerra (M. Blondel, p. Teilhard de Chardin, H. De Lubac) ha tentato di vedere il soprannaturale come qualcosa che non è distinto dall'ordine della natura, ma ne rappresenta uno sviluppo interno nel senso che nell'uomo sarebbe presente un desiderio naturale per la visione beatifica. Non intendiamo in questa sede affrontare tali questioni che sono state ampiamente dibattute dai teologi e sulle quali il magistero si è pronunciato con importanti documenti. Vogliamo esaminare piuttosto il ruolo che la bioetica svolge in difesa della vita, in particolare di quella umana, e delle condizioni che le sono proprie. Per il cristiano l'uomo è un progetto particolare di Dio oltre che un progetto particolare della natura. La bioetica si situa pertanto all'incrocio fra natura e cultura, fra riconoscimento (e difesa) dell'ordine di natura e riconoscimento della dignità dell'uomo in quanto essere creato ad immagine di Dio e chiamato alla vita eterna.

¹ P. CASINI, *Natura*, Milano 1979, 7.

1. Difficoltà intrinseche al concetto di natura

«Suarez parte dall'idea che l'uomo, essendo un essere della natura, deve normalmente avere un fine nei limiti della natura, perché, secondo un principio di Aristotele, tutti gli esseri della natura debbono avere un fine che sia loro proporzionato». ² Nascono qui diversi interrogativi circa il concetto di natura, il suo rapporto con l'etica, il suo ruolo nell'ambito dell'economia della salvezza. Si può infatti chiedere se il fine della visione beatifica sia qualcosa di estraneo ai fini normalmente iscritti nella natura o sia invece del tutto congruente ad essi. Inoltre, nei riguardi della manipolazione genetica alterativa, in quanto materialmente possibile — anche se il problema appare oggi ancora abbastanza remoto — ci si può chiedere se sia iscritta nei fini della natura, cioè se la natura sia in definitiva capace di modificare se stessa attraverso l'intervento intelligente dell'uomo. Poiché la storia dell'evoluzione naturale sembra mostrare che la mutazione delle caratteristiche delle specie viventi è, non solo possibile ma anche finalisticamente ordinata, il discorso sulla manipolazione genetica alterativa e sulla sua liceità o meno rischia di divenire immediatamente molto complesso. Il fatto è che il concetto di natura, ancora una volta, è tutt'altro che univoco, al punto che su di esso si scontrano le diverse concezioni filosofiche, etiche, religiose.

Come abbiamo visto, all'interno della stessa tradizione cattolica esistono modi diversi di considerare la natura in rapporto alla grazia e in rapporto alla Rivelazione; il concetto di legge morale naturale è stato oggetto di notevoli critiche, anche perché la legge naturale non può essere un fatto di biologia ma riguarda la cultura e le tradizioni, e quindi sembra essere soggetto ad una certa variabilità intrinseca. Pertanto siamo indotti a ritenere che i principi della bioetica non possano derivare con certezza da una legge naturale, ma siano il riflesso anche di una interpretazione religiosa della vita e del valore dell'uomo. L'idea che l'uomo sia creato a immagine del *Logos* è certamente più forte e suggestiva di qualsiasi visione genericamente naturalistica, anche perché una presunta etica naturale, biologicamente fondata, diverrebbe priva del suo fondamento, qualora si verificasse la possibilità concreta di una manipolazione genetica alterativa. Un esempio di etica, fondata strettamente sulla natura, potrebbe essere una forma di sociobiologismo; si tratterebbe di un'etica che

² H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Milano 1979, 206.

assume come base di partenza l'impegno verso la conservazione ed il miglioramento della specie: un eugenismo della specie che sarebbe, ad un tempo, legge biologica necessitante e legge etica dominante.

A parte il rischio di una qualche forma di razzismo connessa ai programmi di eugenetica, resta, a nostro avviso, l'aporia fondamentale di una concezione che crede di poter aumentare la libertà dell'uomo sulla base di una perfetta conoscenza scientifica dei meccanismi e delle leggi che regolerebbero in maniera necessitante le caratteristiche ed il comportamento degli individui. Pensare che una più approfondita conoscenza dell'uomo sul piano biologico e sociale sia non solo necessaria ma sufficiente a garantire uno sviluppo sicuro delle condizioni di vita del singolo e della comunità, equivale a considerare l'uomo come un essere non intenzionale e vincolato ad agire in maniera univoca a seconda del complesso di situazioni in cui si trova a vivere.

A questo punto sorge un'ineliminabile opposizione fra i ruoli che l'uomo viene ad assumere nei riguardi della ricerca scientifica. Da una parte egli rappresenta infatti lo scienziato che, motivato da scopi creativi e morali, si propone di intervenire sulla realtà e di sottometterla ad un controllo più efficace, dall'altra, egli è semplicemente un oggetto di studio che si comporta in maniera rigidamente determinata dalla realtà esterna secondo regole o leggi necessitanti. A tale riguardo Gileky afferma: «Un mito che promette all'uomo la libertà *sopra* un destino necessitante e gliela promette sulla base di una totale sudditanza dell'uomo alla determinazione necessitante, è sicuramente *meno* intellegibile di quanto lo siano i più paradossali resoconti teologici sul rapporto tra la libertà umana e grazia divina».³

L'uomo è un essere della natura, soggetto alle leggi della natura, ma è contemporaneamente un fondamentale problema di coscienza e di individualità o libertà. È il più alto grado espresso dalla natura ma è anche il punto in cui la natura è superata, perché i rigidi determinismi fisici, biologici e psichici risultano insufficienti a definire completamente la creatività, il senso estetico, la cultura, i valori che l'esistenza umana comporta. Alla base dell'etica non sta la natura ma il riconoscimento del valore della persona umana e della libertà individuale.

³ L. GILKEY, *Il destino della religione nell'era tecnologica*, Roma 1972, 122.

2. La natura come continuo superamento di livelli

Partendo dalla constatazione della grande importanza assunta oggi dal movimento strutturalista, J. Piaget si interroga sul rapporto fra le strutture nel campo della logica e della matematica e quelle nel campo fisico e biologico, e lo giustifica ricordando che non è possibile stabilire a priori se le strutture dipendono dall'uomo, dalla natura o da tutti e due, e che la congiunzione di entrambe è da ricercarsi sul terreno della spiegazione umana dei fenomeni fisici.⁴ L'accordo fra le strutture causali e quelle fisiche sarebbe da attribuirsi al modo con cui noi scopriamo la causalità, cioè attraverso l'azione. «L'azione è l'origine delle operazioni non perché le contenga anticipatamente, ma perché i suoi coordinamenti generali comportano certe strutture elementari sufficienti per servire da punto di partenza alle astrazioni riflettenti e alle costruzioni ulteriori».⁵

La chiave di volta dello strutturalismo sarebbe allora da ricercarsi nella conoscenza della struttura dell'organismo, a causa della sua doppia natura di oggetto fisico e di motore del comportamento. Benché si sia ancora molto lontani dalle conclusioni di una tale ricerca, è possibile affermare che «i contatti con l'esperienza e le modificazioni più fortuite acquisite con l'ambiente, nelle quali l'empirismo cercava il modello della formazione delle conoscenze, non sono mai stabilizzate se non in virtù di assimilazioni a strutture non totalmente innate od immutabili, ma più stabili e più coerenti che i brancolamenti con cui comincia la conoscenza empirica».⁶

Sembra dunque ragionevole pensare che esista uno stretto rapporto fra le categorie dell'esperienza e la realtà, e tale rapporto sarebbe una conseguenza dell'evoluzione biologica e del processo di selezione. Se tali categorie concettuali non fossero adeguate alla realtà, l'uomo non avrebbe avuto alcuna possibilità di difendersi nella lotta per la vita, non possedendo reazioni adeguate alle sollecitazioni dell'ambiente in cui è inserito.⁷

Come ricorda J. Piaget, le scoperte nel campo dei numeri transfiniti sembrano mettere in evidenza come ogni nuova scoperta nel campo delle matematiche non sia una semplice estensione di concet-

⁴ J. PIAGET, *Lo strutturalismo*, Milano 1974, 69.

⁵ PIAGET, *Lo strutturalismo*, 75s.

⁶ PIAGET, *Lo strutturalismo*, 82.

⁷ L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, Milano 1971, 360.

ti già noti, ma apra nuove possibilità, nel senso che «collega l'insieme dei possibili di un livello determinato ad un insieme gerarchicamente distinto di possibilità non contenute nelle precedenti e per conseguenza operatorialmente nuove».⁸ Questo porta ad ammettere che in matematica, come in altri campi, l'universo dei possibili non è esaurito una volta per tutte secondo una programmazione che potremmo leggere in anticipo. «Piaget rileva come caratteristica essenziale della logica formale contemporanea una *duplice apertura* che deriva proprio dai risultati tecnici della ricerca. Vi è innanzitutto un carattere di apertura verso l'*alto*: l'acquisizione all'indagine logica di sistemi situati su livelli sempre più elevati non è dovuta a semplici processi di estensione della ricerca, ma anche e soprattutto all'intrinseca incompletezza di ogni teoria, che richiede per la sua fondazione un essenziale riferimento a teorie più potenti».

Si può allora affermare che i cosiddetti teoremi limitativi (Gödel, Tarski, Kleene, Church, Löwenheim-Skolem, ecc.) aprono la strada per un rovesciamento di quell'immagine a piramide che era tipica di tutti i programmi riduzionisti; possiamo dire che il semplice sta alla base della costruzione del complesso, così come il complesso sta alla base della giustificazione del semplice.⁹

3. I rapporti fra naturale e soprannaturale

Abbiamo visto che l'uomo appartiene alla natura e insieme tende a trascenderla; che nel campo della logica formale ogni nuova struttura non è determinata a partire dalle precedenti, anzi — a causa dei teoremi di incompletezza — sembra essere lo strumento teorico necessario per giustificare la struttura precedente. Qualcosa di analogo avviene nel campo delle strutture materiali: ogni forma prepara quella che le è superiore, ed è sviluppandosi secondo tutte le sue virtualità che essa raggiunge infine il punto in cui non può più restare se stessa, ove è necessario che si superi.

L'ideale greco della perfetta armonia delle forme deve essere interpretato non in senso statico ma dinamico, come tendenza della materia a disporsi secondo strutture via via più ordinate e com-

⁸ J. PIAGET, *Epistemologia genetica*, Bari 1971, 104.

⁹ M. CERUTI, *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epistemologia genetica*, Milano 1989, 170s.

plesse, sino al raggiungimento di quelle forme che ne attualizzano pienamente le potenzialità, forme che sono quindi le più stabili e coerenti. Osserviamo come l'idea di una materia che tende alla forma che la attualizza pienamente sia già presente in s. Tommaso; questo è certamente caratteristico di una metafisica e di una concezione religiosa che guarda al soprannaturale non come ad una categoria totalmente diversa dagli sviluppi della natura, ma come a qualcosa che guida e perfeziona la natura stessa, che giustifica l'esistenza di diversi gradi di perfezione, che completa e orienta tutta la realtà naturale e umana. Nel caso dell'uomo, questa necessità di superare se stesso equivale alla sua intrinseca necessità di aprirsi alla dimensione della trascendenza; se l'uomo non si supera attraverso un processo spirituale e di apertura alla trascendenza, rischia di rinchiudersi nella propria materialità, cioè di non saper uscire dalla dimensione della corporeità e dello psichismo animale, di non rimanere fedele al suo modello originario e al fine per cui è stato creato.

4. Conseguenze sul piano etico

Secondo s. Tommaso, il fine cui tendono tutte le azioni è l'essere: «Ogni azione e movimento sembrano ordinati in qualche misura all'essere, sia allo scopo che esso venga conservato nella specie o nell'individuo, oppure perché venga acquistato di nuovo».¹⁰ Nel caso della realtà naturale, abbiamo già visto come la scienza contemporanea sembri oggi orientata a riconoscere che l'uomo è immerso in una storia evolutiva che ha una scala cosmica; tale storia non è frutto del caso e della necessità, ma ha caratteri di unicità — e di irripetibilità, è continuamente aperta alla novità e all'emergenza di strutture più complesse a cui corrispondono potenzialità più ampie, è intrinsecamente aperta alla dimensione della trascendenza.¹¹

Questo comporta l'immagine di una realtà che pone all'uomo continui interrogativi — talora anche in forma drammatica — circa le finalità che la sua opera deve perseguire. L'idea di perfezionamento implica l'idea di una ricerca costante delle strategie che devono essere messe in atto per rendere visibile questo perfezionamento,

¹⁰ TOMMASO, *Summa contra gentiles*, III, 2.

¹¹ C. BORASI, «Scienza ed etica», in *Rivista di Teologia Morale* 23(1991), 495-510.

i cui riflessi sono non solamente di carattere etico ma anche estetico. «In un mondo senza bellezza — anche se gli uomini non riescono a fare a meno di questa parola e l'hanno continuamente sulle labbra, equivocandone il senso — in un mondo che non ne è forse privo, ma che non è più in grado di vederla, di fare i conti con essa, anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover-essere-adempiuto; e l'uomo resta perplesso di fronte ad esso e si chiede perché non deve piuttosto preferire il male. Anche questo costituisce infatti una possibilità, persino molto più eccitante. Perché non scandagliare gli abissi satanici? In un mondo che non si crede più capace di affermare il bello, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica: i sillogismi cioè ruotano secondo il ritmo prefissato, come delle macchine rotative o dei calcolatori elettronici che devono sputare un determinato numero di dati al minuto, ma il processo che porta alla conclusione è un meccanismo che non inchioda più nessuno e la stessa conclusione non conclude più».¹²

Suarez ricorda che la Bibbia considera l'incarnazione di Cristo come la piena manifestazione della gloria di Dio; l'incarnazione del *Logos* attribuisce alla natura umana un valore ed una dignità fondamentali, che impediscono al cristiano di accettare qualsiasi valutazione utilitaristica o strumentale che venga fatta a favore della manipolazione genetica alterativa. L'uso delle conoscenze scientifiche e tecniche, comprese quelle nel campo della biologia molecolare e dell'ingegneria genetica, pone problemi etici di notevole importanza, in primo luogo per quanto attiene al valore della natura umana e alla dignità di ciascun uomo.

La bioetica riguarda oggi le responsabilità del medico nei confronti dell'ammalato in riferimento all'uso delle moderne tecnologie, che gli consentono di intervenire in modo assai efficace sull'esistenza umana in tutte le sue fasi ed in particolare in quelle della nascita e della morte. Tuttavia in quanto etica della vita essa riguarda anche i problemi sollevati dagli scienziati nei confronti dell'umanità e dell'intera biosfera e della relativa evoluzione. Resta naturalmente il problema dei criteri da adottare e degli strumenti concettuali da mettere a punto per meglio valutare sul piano etico i diversi aspetti dell'intervento umano nei confronti dell'ambiente e della stessa identità dell'uomo.

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica*, Milano 1985, I, 11.

L'uomo è un essere della natura, ma è anche dotato della capacità di trascendere la natura. Proprio per questo motivo l'uomo non si accontenta di adattarsi all'ambiente, all'interno di una nicchia ecologica come fanno gli animali, ma cerca di conoscere e comprendere l'ambiente in cui vive, lo trasforma, lo rende adatto alle sue personali caratteristiche ed alle sue necessità. Molti pensatori hanno interpretato la grande espansione in campo scientifico e tecnico come una conseguenza delle radici ebraiche e cristiane dell'occidente; G. Baget Bozzo interpreta addirittura la civiltà della tecnica in cui viviamo come l'inedita figura attuale della cristianità. «Il sentimento del *nuovo mondo* è la spinta reale che conduce innanzi: come se nuovi tempi, nuove frontiere, nuovi spazi si aprissero indefinitamente all'uomo. L'idea di trascendere costantemente il limite è la figura temporale storica della cristianità che esce dalla egemonia ecclesiastica. È nato un uomo nuovo, ed è questi che conduce avanti il cammino di tutti gli uomini».¹³ Si tratta di un'immagine certamente molto suggestiva e ricca di fascino ma non priva di qualche ambiguità: quale sarà l'*eschaton* finale di una natura deturpata da un crescente livello di inquinamento o, come potrebbe avvenire domani, da una mostruosa quanto inconsulta operazione di ingegneria genetica?

La condizione dell'uomo è caratterizzata dalla sua intrinseca necessità di modificare l'ambiente con la tecnologia e, contemporaneamente, di difenderlo e proteggerlo da un eccesso di tecnologia. Quando saranno sviluppate determinate tecniche di terapia genetica a livello delle cellule somatiche diverrà obbligo morale utilizzarle per alleviare le sofferenze di tanti ammalati e per dare loro la possibilità di un'esistenza più libera, creativa, confacente alla dignità dell'uomo. Fra un eccesso di sottomissione alle condizioni dell'ambiente naturale ed un eccesso di condizionamento ai meccanismi incontrollati della tecnologia, l'uomo dovrà mostrarsi capace di trovare una *giusta misura* cui ispirare le sue scelte etiche nel campo delle condizioni di sviluppo economico e tecnologico. Si tratta di un'impresa tutt'altro che facile e che procederà attraverso tentativi ed errori. Come ricorda E. Morin «Viviamo in un'epoca, lo ripeto, che non è quella della soluzione, non è l'epoca messianica, è l'epoca di

¹³ *Le metamorfosi della modernità*, Milano 1991, citato da E. Benvenuto durante la relazione introduttiva al convegno di studio *L'uomo, la tecnica e Dio*, organizzato dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento nei giorni 4-5-6 dicembre 1991.

s. Giovanni Battista, vale a dire di colui che cerca di annunciare e di preparare il messaggio. Quel che possiamo fare è porre dei problemi, formulare le contraddizioni, proporre la morale provvisoria».¹⁴

5. La scoperta delle finalità della natura

Non vi sono ragioni per escludere a priori che nell'universo esistano altre forme di vita e di intelligenza, magari superiori e più evolute di quelle presenti sulla terra. Questo però non ci autorizza a tentare qualsivoglia manipolazione genetica alterativa, per diversi motivi. In primo luogo dobbiamo osservare che le conoscenze di cui disponiamo circa i meccanismi con cui avviene l'evoluzione biologica sono ancora molto limitate. Questo significa che tentare di forzare in qualche modo il lento processo evolutivo, attraverso la manipolazione genetica alterativa o attraverso il ricorso in agricoltura e zootecnia ad un uso incontrollato e massiccio delle biotecnologie, potrebbe comportare conseguenze negative e impreviste sul piano della specie, nelle generazioni future e nello stesso equilibrio fra le varie forme di vita con danni incalcolabili a livello di ecosistema. A tale proposito ricordiamo come gli stessi organismi naturali possano causare in alcuni casi effetti indesiderabili. Perfino la reintroduzione massiva di un organismo sporadicamente presente in un dato ambiente può causare danni ecologici irreversibili.¹⁵ Alcuni problemi si incontrano inoltre nel caso della terapia genetica a livello delle cellule germinali o dei gameti. In questo caso si tratta di valutare la possibilità che la manipolazione delle cellule germinali introduca delle alterazioni permanenti del genoma umano che potrebbero essere molto difficili da identificare e da eliminare. Un intervento di tipo genetico per la prevenzione e la cura delle malattie ereditarie appare come una affascinante prospettiva, ma occorreranno pazienti studi e ricerche prima di mettere a punto metodologie e tecniche capaci di garantire la massima sicurezza.¹⁶

In secondo luogo dobbiamo ricordare che l'uomo non è un semplice prototipo di tipo biologico dell'intelligenza artificiale, e non è nemmeno un oggetto costruito secondo un piano o programma codi-

¹⁴ E. MORIN, «Tesi sulla scienza e l'etica», in *Scienza ed etica nella centralità dell'uomo*, a cura di P. CATTORINI, Milano 1990, 72.

¹⁵ Cf. R. DAJOZ, *Manuale di ecologia*, Milano 1977.

¹⁶ Per una dettagliata analisi dei diversi tipi di terapia genetica e dei relativi problemi cf. E. SGRECCIA, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Milano 1986.

ficato nelle sequenze del suo DNA. Quando l'intelligenza umana viene ridotta a semplice funzionalità produttiva, imitabile per giusta da *robot* o *computer* altamente sofisticati, l'uomo è ridotto a un semplice fruitore passivo di beni di consumo, ad un ingranaggio di un sistema produttivo che è organizzato sempre più in base ad esigenze che non lasciano alcuno spazio al riconoscimento della dignità e della libertà di ciascun individuo. Quando non si riconosce che il *logos* umano è un riflesso del *Logos* divino, diventano predominanti gli interessi economici che, in questo caso, potrebbero significare anche il ricorso alla manipolazione genetica alterativa, allo scopo di alterare le caratteristiche bio-psichiche dell'individuo e di costruire in futuro persone con caratteristiche predeterminate. Quanto abbiamo detto è ancora a livello di fantascienza, ma riflette purtroppo tendenze già in atto nelle moderne società tecntroniche, grazie al potere dei cosiddetti media. La nostra opposizione nei riguardi della manipolazione genetica costruttiva o alterativa nasce dalla constatazione che tale tecnica non prefigurerebbe un vero salto evolutivo verso una maggiore coscientizzazione e umanizzazione dell'uomo e della società, ma un formidabile quanto perverso strumento di potere, che significherebbe la definita negazione della libertà e della creatività degli individui e dei gruppi sociali.

In terzo luogo il tentativo di manipolare l'uomo per renderlo adatto all'ambiente tecnologico, cioè ad un ambiente sempre meno *naturale*, caratterizzato da tassi crescenti di inquinamento, di urbanizzazione forzata, di esasperata rincorsa alle tecnologie avanzate, avrebbe un carattere anti-evolutivo, nel senso che l'uomo non si è mai specializzato ad un ambiente particolare, ma ha cercato di trasformare l'ambiente per renderlo adatto alle proprie esigenze. Esistono indubbiamente razze e popoli diversi che abitano in regioni geografiche assai distanti per clima e condizioni ambientali, ma tali differenze non sono affatto sostanziali e non impediscono l'adattamento dell'individuo a condizioni climatiche e ambientali diverse da quelle cui è tradizionalmente abituato. E questo perché l'uomo, grazie alla tecnica non vive mai a contatto diretto con la natura, ma si è costruito una *seconda natura*, cioè un ambiente parzialmente tecnologizzato che gli ha consentito di affrontare le più diverse condizioni climatiche ed ambientali. L'uomo, anziché ricavarci una nicchia ecologica in cui sopravvivere, si è mosso alla scoperta di tutto il pianeta, ne ha conosciuto i diversi aspetti, ha imparato ad esercitare la sua

curiosità scientifica, ha iniziato il lungo processo dell'evoluzione culturale. L'uomo appare come un essere non specializzato e carente,¹⁷ ma grazie alla sua capacità di armonizzare ed equilibrare la sfera pulsionale ed il carattere attraverso le norme e le indicazioni dell'ambiente socio-culturale, fra cui un ruolo particolare è quello svolto dai sistemi etici e dai valori, riesce a supplire alla propria carenza biologica, a garantire la propria sopravvivenza e prosperità. La sua mancanza di specializzazione si è di fatto tradotta nella potenziale apertura al mondo. Fare dell'uomo, attraverso la manipolazione genetica, un essere specializzato (eliminando altresì la sua carenza biologica) potrebbe significare l'esaurimento e il venir meno delle ragioni che hanno mosso l'evoluzione culturale e la ricerca di quei valori etici che sono il fondamento di ogni civiltà.

6. Il ruolo costruttivo dei vincoli

Il ruolo costruttivo dei vincoli è oggi riconosciuto in campo biologico. Alla tradizionale lettura dei fenomeni evolutivi in termini di caso e di necessità, si sostituisce oggi una lettura in termini di vincoli e di possibilità. L'idea di vincolo sottolinea come ogni cosa non possa produrre qualsiasi altra cosa, come in un dato momento ad un dato mondo possibile non siano accessibili tutti gli altri mondi possibili. Nel caso dell'evoluzione degli organismi viventi, ad es., questa idea indica la preesistenza di condizioni di ordine fisico che impongono determinate limitazioni alle forme e alle dimensioni dei vari organismi. E si riferisce contemporaneamente a tutta una serie di decisioni irreversibili che si sono sedimentate a poco a poco nel corso dell'evoluzione, determinando ad esempio la struttura dei grandi piani di organizzazione sottostanti alle varie specie animali.¹⁸ Ma, come sottolineano I. Prigogine e I. Stengers, «Un vincolo [...] non limita semplicemente i possibili ma è anche opportunità, non si impone semplicemente dall'esterno ad una realtà esistente prima di tutto, ma partecipa alla costruzione di una struttura integrata e determina all'occasione uno spettro di conseguenze intellegibili e nuove».¹⁹

¹⁷ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1990.

¹⁸ Cf. S.J. GOULD, «On the Evolutionary Biology of Constraints», in *Daedalus*, Spring 1981, 39-52.

¹⁹ I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino 1981, 44.

Si comprende allora come sia possibile conciliare l'idea di progresso e quindi di maggiore libertà e di piena realizzazione di tutte le potenzialità dell'individuo con quella di valore e quindi di norma etica, di vincolo. La libertà non si attua nella scelta arbitraria fra infinite scelte componibili, ma nell'adesione costruttiva a quelle scelte di valori che mostrano di saper interpretare la realtà in modo adeguato e di saperla orientare verso l'emergenza del meglio. Pur senza affermare con Leibniz che questo è il migliore dei mondi possibili, ricordiamo che molte sono le ragioni della struttura attuale dell'universo, dell'organizzazione della biosfera e della struttura fisica e psichica dell'uomo che sono ancora misteriose e di difficile interpretazione.²⁰ Per questo motivo ci sembra necessario insistere sulla prudenza che deve caratterizzare tutto l'operato dell'uomo, particolarmente nel campo delle biotecnologie e dell'ingegneria genetica, sia in riferimento alle diverse finalità di applicazione (diagnostica, industriale, terapeutica) sia in riferimento ai diversi livelli di intervento della terapia genetica (a livello delle cellule somatiche, a livello delle cellule della linea germinale, sui gameti).

La conoscenza delle cose non ci deve far dimenticare che esse hanno la loro origine da Dio, che ne ha stabilito l'ordine e la finalità. L'illusione dell'uomo di conoscere ormai tutto e di poter quindi utilizzare a proprio esclusivo vantaggio tutto quanto il creato, di poter fare a meno di Dio, ponendosi al di fuori del suo piano di salvezza e disponendo delle cose in modo diverso da quello che è il disegno di Dio su di esse, è la fonte ultima del peccato. La Genesi, in un crescendo impressionante, mostra le conseguenze del peccato dell'uomo, dalla cacciata dal paradiso terrestre alla confusione delle lingue, al diluvio. Il peccato è in qualche modo connesso al desiderio dell'uomo di avere potere sulle cose e sui suoi stessi simili, di manipolare a proprio esclusivo piacere la realtà circostante e — forse domani — la stessa struttura psico-fisica dei suoi simili. Tale desiderio del potere non può che trasformarsi in sofferenza e schiavitù, non può essere fonte di progresso e di libertà.

Nasce qui un secondo interrogativo che riguarda il modo con cui Dio continua la sua opera creatrice. «La forza creatrice e storica di

²⁰ A tale riguardo si veda ad es. il dibattito in corso sulle diverse interpretazioni del «principio antropico»: N. DALLAPORTA - L. SECCO, «Il principio antropico in fisica e in cosmologia», in *Il futuro dell'uomo*, 18(1991)2; S. MURATORE, «Il principio antropico tra scienza e metafisica», in *Rassegna di Teologia* 33(1992), 21-48 e 154-197.

Dio si mostra sempre, innanzitutto, nell'inesauribilità della sua "capacità di soffrire". E questo non è un segno di debolezza, ma una manifestazione della sua forza. La beatitudine: "Beati i miti perché ereditano la Terra" (Mt 5,5) vale, in primo luogo, per Dio.²¹ Il dolore e la fatica accompagnano sempre l'opera dell'uomo, anche e soprattutto quando egli si mette a disposizione del piano di Dio. «Nella teologia profetica, invece, la creazione storica della libertà, della giustizia e salvezza viene descritta in termini di fatica e lavoro. Il Creatore deve fare i conti con la resistenza delle creature. Egli deve patire il rifiuto che queste gli oppongono. Così Egli addossa i peccati, le malefatte, i dolori e le malattie delle proprie creature sulle spalle del nuovo Servo di Dio. «Per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,5). La creazione della salvezza ha origine dal patimento della contraddizione. La creazione della giustizia ha origine dalla sopportazione dell'ingiustizia».²²

Moltmann giustifica questo modo di operare di Dio, ricordando che Egli porta il creato alla meta e favorisce il processo evolutivo non per interventi soprannaturali, ma rispettando la libertà dell'uomo partecipando ai suoi problemi per aiutarlo a maturare dal di dentro la propria conversione. «Nella *pazienza* illimitata del Creatore e nella sua *attiva capacità di soffrire* vedremo allora anche la radice del suo creare storico: Egli conserva i rapporti di comunicazione anche con quei sistemi vitali che hanno rotto qualsiasi rapporto di tipo comunicativo...» in questo modo «Dio mantiene aperto il futuro delle creature e, insieme al futuro, anche la possibilità che esse hanno di convertirsi».²³ Ci ritroviamo dunque di fronte al mistero della creazione, quale appare già dal libro di Giobbe. Le visioni di Isaia (Is 4,6-8) andrebbero interpretate come la profezia del radicale cambiamento escatologico della creazione. Questo mondo è frutto del peccato (questo l'Apocalisse lo dice con molto vigore), ma anche luogo dove la forza della presenza di Dio sta operando. È un mondo che soffre nel travaglio del parto e le crisi che lo attraversano sono momenti di crescita, e non semplicemente giusti castighi per le molte idolatrie commesse.²⁴ Infatti possiamo generalizzare alle creature una regola che vale per molti sistemi aperti. Si tratta semplicemente

²¹ J. MOLTMAN, *Dio nella creazione*, Brescia 1986, 248.

²² MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 248.

²³ MOLTMAN, *Dio nella creazione*, 249.

²⁴ B. MAGGIONI, *L'Apocalisse. Per una lettura profetica del tempo presente*, Assisi 1981, 231.

del comportamento tenuto dai sistemi capaci di apprendere quando sono sollecitati da difficoltà dovute all'ambiente. «Più un sistema è in grado di sopportare dei carichi e più si dimostra forte e in grado di sopravvivere. Sarà un sistema capace di recepire anche impulsi ostili, per rielaborarli produttivamente senza distruggere il nemico o se stesso. Così diventerà anche maggiormente flessibile e ricco. Infatti un sistema aperto, che si mostri capace di integrare la sofferenza, sarà pure un sistema in grado di apprendere».²⁵

Cosa significa restare fedeli al piano di Dio, utilizzando anche gli strumenti della scienza e della tecnica secondo le finalità che Dio ha iscritto in ogni elemento del creato? In effetti Wittgenstein classifica fra i fondamentali atteggiamenti religiosi, la «meraviglia che il mondo esista»,²⁶ vale a dire lo stupore che ciò che potrebbe non essere in effetti sia. Questo significa che dobbiamo guardare al mondo ed alla storia non come a realtà chiuse in sé, ma come a realtà che sono segno della trascendenza. La scienza moderna ha potuto svilupparsi nell'Europa cristiana, grazie al fatto che l'immagine di Dio come realtà trascendente ha permesso di guardare agli astri, alle stelle, alla realtà in genere come ad oggetti materiali e non come a divinità visibili.²⁷ Lo studio scientifico autentico è però sempre accompagnato dalla convinzione della piena intellegibilità del reale e insieme dal rispetto e dallo stupore per la sua complessità e profondità. La prima condizione per comprendere le intime finalità iscritte nella natura e nell'uomo è quella di saper mantenere vivo questo senso di meraviglia e di stupore per una realtà che si può cercare di comprendere, ma non si può assoggettare banalmente ai nostri interessi egoistici attraverso manipolazioni fatte con spirito di semplice curiosità o di dominio.

²⁵ MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 249.

²⁶ L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano 1976.

²⁷ Soltanto la spinta religiosa verso un Dio spiritualizzato avrebbe permesso, secondo M. Scheler, di guardare allo spazio come ad un'entità materiale passibile di essere studiata scientificamente. Chi considera le stelle come divinità visibili, afferma lo stesso Scheler, non è ancora maturo per un'astronomia scientifica; cf. M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, Roma 1966.

VOLONTÀ DI VITA E VOLONTÀ DI VERITÀ VERSO LA RICOMPOSIZIONE TRA BIOS E LOGOS

ORLANDO TODISCO

La biologia rappresenta l'area più densa di interrogativi. Dal paleolitico a ieri l'uomo ha lavorato sulla materia inerte. Oggi ha cominciato a lavorare sulla materia vivente. La tecnologia è diventata *bioingegneria* e va dalla produzione di farmaci di ogni tipo, alle attrezzature diagnostiche più sofisticate, dall'incremento della produzione agro-alimentare necessaria alla sopravvivenza del genere umano, all'ingegneria genetica, che è la più sottile tecnica con la quale si lavora sul materiale genetico per produrre ibridi aventi speciali caratteristiche, o addirittura per la creazione di forme primitive di vita artificiale. E ciò ai fini più disparati: dalla produzione commerciale di proteine sintetiche per l'alimentazione, a trapianti di organi e all'impianto di organi artificiali, al controllo e alle cure di tare ereditarie, alle terapie chimiche o elettriche ad uso psichiatrico, alla fecondazione in vitro, ecc. Le possibilità che la biologia sta dischiudendo autorizzano a ritenere che il nostro futuro sarà legato, in gran parte almeno, al suo futuro.

Da tempo abbiamo familiarizzato con il carattere «operativo» delle scienze, il cui sguardo non è «esterno», ma interno e operativo e dunque manipolativo rispetto alla realtà. Eppure ci riesce difficile

Queste riflessioni, che si inscrivono nel dibattito italiano sulla bioetica, si richiamano, con variazioni più o meno marginali, alle seguenti opere o articoli: S. Russo-CAIA, «La morfogenesi della biologia», in *Saggi di storia del pensiero scientifico*, Roma 1983; *Evoluzione e modelli*, Roma 1984; *Biotechnologia e scienza dell'uomo*, Roma 1983; «La vita e la scienza: modelli dell'organizzazione del sistema nervoso centrale», in *La Nuova Critica* (1984) 69-70, con articoli di F. Crick, J.P. Changeaux, R. Levi-Montalcini, V. Somenzi, A. Carsetti; *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea. Atti dei Seminari varesini, 1980-1984*, Milano 1985; G. DIAMBRINI-PALAZZI, «Fisica, cosmologia e vita intelligente», in *Razionalità e storicità*, Roma 1984; V. TONINI, *Corpo e anima. Dall'epistemologia scientifica all'ermeneutica di ciò che è simbolo*, Roma 1987; *Bioetica: un'opzione per l'uomo*, Milano 1988; *Bioetica*, a cura di A. DI MEIO - C. MANCINA, Bari 1989; X. THEVENOT, *La bioetica*, Brescia 1990.

accettare che anche la biologia abbia un carattere analogo, perché le operazioni vengono compiute sul vivente, non solo sub-umano ma, in forme sempre più sorprendenti, anche umano. Anzi, la biologia sembra voler preludere a uno «sfondamento totale» della nostra dipendenza da un modello genetico predeterminato, e alla programmazione di nuove vie evolutive per il genere umano, dimostrandosi sorprendentemente «operativa».

Quale sarà l'etica che dovrà accompagnare una scienza di tale portata? Quale quadro di convincimenti morali sarà in grado di consentirci di guardare lontano, senza rotture traumatiche? È possibile rilanciare l'idea di «natura», come valore assoluto da sottrarre alle violenze e invadenze della scienza? Non c'è idea più culturale e storica di quella di «natura». A partire da Platone fino ai nostri giorni, l'idea di «natura» appare il frutto di percezioni che sono andate modificandosi. Ma se ciò fa cadere le colonne troppo frettolosamente erette sul cammino della scienza, vuol dire allora che le idee di «sacralità» e di «naturalità» della vita non sono più recuperabili, come base di un'etica che ci aiuti a guardare con responsabilità al futuro che la biologia sta dischiudendo, senza avventure incontrollabili?

La scienza si è affermata, separandosi da religione e morale. Ma lo scienziato, privo di motivi religiosi e di responsabilità morale per la sua opera, è forse il nuovo Faust, libero di evocare le forze in tutte le possibili direzioni? Lo scienziato ha il compito primario di non falsificare i dati e quindi di rinunciare a un'ipotesi solo se questa è contraddetta dalle esperienze. Ciò significa forse che le opzioni morali sono relegate all'ambito della vita individuale dello scienziato, senza un'effettiva incidenza sulla sua attività? Se la dimensione morale del singolo scienziato non trascende l'ambito privato, la morale della comunità degli scienziati gode forse di un prestigio maggiore e di un'efficacia superiore, in grado di non far correre all'umanità avventure senza ritorno? Il codice di comportamento della comunità scientifica è in grado di tracciare i confini dei terreni manipolabili? Tale comunità, autonoma e sorretta da principi morali, esiste di fatto? La scienza, le cui radici risalgono ad Aristotele e che ha avuto in Galilei il codificatore della sua versione moderna, disciolta da vincoli politici, sembra che non si dia, seppure è mai esistita. Una comunità che si richiami alla scienza, descritta da Hume e da Kant, lontana e indifferente alle applicazioni tecnologiche, o intesa come esplorazione del reale guidata dal senso estetico, di cui ai primi del secolo parlava Heisenberg, o analoga a quella teorizzata da K. R. Popper, come ricerca senza fine e disinteressata della verità, tale comunità

non esiste. La scienza è ormai una categoria sociale, come luogo di incontro, oltre che della ricerca della verità, degli interessi e pressioni più disparati, con enormi investimenti finanziari e di personale. È un'impresa planetaria che il singolo scienziato o la comunità scientifica non riescono più a pilotare.

Ma proprio perché è un'impresa planetaria, la scienza non esige forse come contropartita una morale altrettanto planetaria, e non più di gruppo, una morale cioè che cresca assieme alla scienza e ne copra l'estensione? Il sapere scientifico è conoscenza della realtà, cioè rappresentazione sempre meno inadeguata, mediante sistemi progressivi unitari e coerenti di concetti, della moltitudine di svariatissimi fenomeni osservati dall'uomo. La ragione dell'uomo, grazie all'attività scientifica sempre più raffinata, sfida il dubbio, il «sospetto», il «non», e dà valore *eidetico* alla molteplicità delle scienze e delle arti, ognuna delle quali sa quali sono le sue certezze e le sue incertezze. Per questo senso di crescente adeguazione al reale, la scienza non può non affermarsi come sorgente di responsabilità, non più individuale né di piccole comunità, ma planetaria. Percependo sempre più chiaramente la struttura del reale e facendo intravedere tutte le possibili conseguenze di azioni individuali o collettive, la scienza non può non diventare luogo di autentica responsabilità, banco di giudizio di qualsiasi attività produttiva, almeno nel senso che bisogna fare i conti, non solo con le nostre persuasioni morali, ma anche con i responsi della scienza, non perché sia lecito tutto ciò che la scienza consente di realizzare, ma perché è illecito tutto ciò che la scienza ci vieta di mettere in atto, o perché la strumentazione non è stata ancora sufficientemente messa a punto, o perché fa intravedere i possibili danni che da specifiche esplorazioni possono derivare, superiori ai benefici, almeno a lungo termine. Non sembra più possibile progettare e operare alle soglie del terzo millennio, minacciato da scompensi ecologici e da deterioramenti genetici, senza il supporto delle capacità previsionali della scienza.

1. Il carattere prescrittivo della scienza descrittiva

Sono diversi i sistemi di lettura dell'universo degli osservabili. Il sistema non è la realtà; il sistema è radicato nella realtà, per il cui controllo viene costruito. Da qui l'obbligo di precisare, con la massima esattezza, i limiti di validità, gli scarti di approssimazione, l'affidabilità e la controllabilità del modello teorico, assunto come ido-

neo a rappresentare una certa struttura reale. Non si afferra lo spirito del metodo sperimentale se non ci si rende conto che si fa scienza della *physis* solo in questo caso: se si indicano le operazioni necessarie e sufficienti a definire una grandezza e a compierne la misura con sufficiente grado di approssimazione. È la misura il canone della scienza moderna: questo è il grande contributo di Galilei.

La tecnica di ricerca ci obbliga a cogliere il significato intrinseco, logico e semantico, della «misura», ossia della quantificazione dei processi, ai fini della valutazione dell'effetto producibile da un agente naturale o artificiale, fisico o chimico, biologico o elettronico. È qui che si iscrive il primo valore morale della scienza e dello scienziato.

Infatti, alla teoria della misura fa riscontro la teoria degli errori e la definizione di limite di approssimazione. Il concetto di limite è importante. L'esattezza assoluta non è possibile. È necessario, però, mantenere l'errore d'approssimazione entro determinati limiti e non tollerare errori d'ordine superiore. Tutta l'alta tecnologia si fonda sulla precisione delle misure, nel quadro di una purezza di concetti e di una creazione di nuove idee che non vengono fuori dall'esperienza dei cinque sensi, ma dall'uso della razionalità evoluta, in grado di osservare ciò che l'occhio umano non avrebbe mai potuto percepire. Usufruendo di uno strumento altamente selettivo quale è il cervello, la mente umana sceglie, nell'innumerabile varietà degli aspetti del mondo, quel che, a seguito di precedenti selezioni ed esperienze, passive e attive, ritiene utile a formulare un giudizio adeguato alla situazione di fatto.

La fedeltà, descrittiva e prescrittiva, alla realtà è il primo obbligo morale. È il principio di verità che deve occupare il primo posto. È l'unico argine contro possibili avventure incontrollabili. Se il margine di errore supera una certa soglia, ci si inoltra per un sentiero che non è più quello della scienza, perché se vengono meno la previsione e il controllo sugli effetti provocati, è la scienza stessa che viene meno. Non si è allora davanti a una comunità di scienziati, ma a una comunità di avventurieri.

Ma se si identifica col principio di libertà di ricerca, il principio di verità coincide forse col principio di libertà di manipolazione? Se è difficile indicare l'area sottratta alla giurisdizione dell'attività manipolatoria dell'uomo, non per questo sembra lecito affermare che tale area non si dia. Se nel primo caso interverrebbero moventi e motivi extrascientifici, nel secondo interverrebbero delle scelte surrettizie, nel senso che si considererebbe il reale, in tutta la sua possi-

bile estensione, ricondotto alla logica della radicale orizzontalità e della totale casualità. Una realtà senza valori, sottomessa alla manipolazione dell'uomo, è una realtà su cui sono già intervenute un'opzione ontologica a favore della sua casualità, e un'opzione morale a favore del suo carattere assiologicamente indifferente.

Ora, come per la materia inorganica, è lecito affidarsi al responso delle scienze, che distinguono i ritmi fondamentali o inviolabili dai ritmi accidentali o modificabili? Nel mondo vivente non bisogna forse seguire un analogo tracciato e distinguere ciò che riflette leggi necessarie da ciò che rientra nella logica stocastica e della probabilità? La scienza sembra la via maestra per distinguere l'area aperta all'intervento della tecnologia e l'area che le è sottratta. Nella biologia umana i problemi forse non si complicano, dal momento che qui si incrociano dimensioni non facilmente discernibili e padroneggiabili?

2. Il principio della verità e la pluridimensionalità del vivente umano

Il principio di verità, al quale lo scienziato deve attenersi come al cardine della sua attività, a quale conclusione porta quando è applicato alla «formazione antropologica»? I principi, attraverso i quali le scienze educano alla lettura della formazione antropologica, tessono la griglia attraverso cui matura la responsabilità, al punto che sembra lecito ritenere che la responsabilità è in gran parte quella formata unicamente dalle scienze.

Nel 1981 G.L. Isaac ha accertato un modello paleoculturale, ispirato più alla divisione dei ruoli, propri di pacifiche popolazioni raccoglitrici, conservatrici e distributrici di prodotti naturali, che all'attività dei cacciatori e predatori violenti. In effetti, sembra che questi fragili ominidi siano riusciti per qualche millennio a sopravvivere mangiando lumache, e non già combattendo con fiere.¹

Con l'accertamento compiuto su numerosi reperti arcaici si viene così a ridimensionare la validità di quelle teorie che fanno dell'aggressività, dell'istinto di dominio, della violenza — insieme con la *libido* sessuale — le componenti vitali, iscritte nel patrimonio genetico.

¹ Cf. G. L. ISAAC, «Archeological Tests of Alternative Models of Early Hominid Behaviour», in *The Emergence of Man*, London 1981.

co umano, sostenendo che sarebbero questi i comportamenti che hanno permesso la sopravvivenza e l'evoluzione della specie umana. La storia primordiale dell'uomo come la storia successiva non è stata una danza macabra, ma un impegno che racchiude in se stesso fondamentali e indeclinabili valori etici di solidarietà, che si manifestano nell'esercizio del lavoro.

Questo principio della solidarietà trova supporto ulteriore nel fenomeno della *neotenia*, secondo cui la corticalizzazione o sviluppo dell'encefalo umano si protrae a lungo dopo la nascita. L'apprendimento, fisiologico e neurologico, essenzialmente genotipico, viene pilotato dalle cure materne e paterne, le quali costituiscono in qualche modo un «filtro culturale» fra ambiente e formazione ontogenetica. Se spetta ai neurologi moderni il merito di aver analizzato con grande cura il processo generativo della cerebralizzazione, con i complicati meccanismi della memorizzazione, trasmissione e comunicazione, sotto il profilo filogenetico e ontogenetico, spetta però a una nuova riflessione antropologica recuperare nella neurofisiologia gli elementi essenziali del passaggio dal vivere naturale al vivere culturale dell'umanità.

Il tema della neotenia è fondamentale non solo dal punto di vista epistemologico ma anche della problematica psicologica, sociale, educativa, alla quale deve essere di sostegno una corretta impostazione dei fondamentali bisogni antropologici. Le diverse forme della civiltà umana nascono da questo processo di formazione mentale e di acculturazione, di cui la prole ha bisogno per apprendere a vivere la realtà. Su questo quadro evolutivo è emersa e ha preso sopravvento questa debolissima creatura umana che, per sopravvivere, ha bisogno di essere educata per un certo arco di tempo. Ebbene, è proprio questa debolezza morfologica e fisiologica che è diventata fattore primario della socialità umana, sia agli effetti filogenetici che ontogenetici. Ogni vivente umano si comporta secondo mutui rapporti di coesistenza, di comunicazione, e di conoscenza, dei quali è geneticamente informato.

Le scienze paleontologiche, assieme alle varie branche della biologia, contribuiscono forse a rovesciare l'idea di un uomo solitario e violento, ponendo le basi della bioetica. Anzi, sembra che certi principi etici trovino inatteso supporto nell'ambito della genetica, dell'embriologia, della neurologia. La bioetica viene da qui, da questo senso della solidarietà, e non dalla lotta per la sopravvivenza e dall'aggressione.

Aggressività e *libido* sono stati senza dubbio fattori fortemente incidenti nella formazione della società umana. Ma è evidente che

nell'organizzazione della convivenza umana lo sviluppo culturale ha esercitato un ruolo decisivo, opponendosi al disfrenarsi dell'aggressività e della *libido*. Se negli esseri puramente biologici le informazioni assolvono alla funzione di garantire la sussistenza attraverso la sinergia con l'ambiente, in vista del ricambio organico necessario, negli esseri viventi umani, invece, le informazioni vanno oltre il cerchio biologico, non circoscritte nella logica del puro consumo. Le «informazioni culturali» rappresentano il tentativo di elevare la dimensione biologica sull'ordine immediatamente empirico. Le informazioni culturali dunque non mirano di per sé al consumo immediato delle cose conosciute, ma alla loro difesa. I simboli attraverso cui la realtà è rappresentata hanno questo valore. Se il processo metabolico «consuma», il processo conoscitivo-razionale «simula», per rispettare il reale nella sua oggettività. È una dilatazione del cerchio biologico, una pressione sugli istinti biologici, per inserirli in un orizzonte più ampio. Per cui tutto l'uomo è biologico e tutto il biologico è umano, in una sorta di sinergia tra il livello biologico e il livello culturale. Il valore o la funzione della cultura come tessuto connettivo della vita sociale ha qui la sua radice. Più che strumento di possesso, la cultura è il luogo della conoscenza come contemplazione e conservazione della realtà. La funzione dell'attività conoscitiva ha una funzione di rispetto della realtà, che può aver luogo in misura che riflette l'effettiva complessità della realtà o, se inadeguata, in misura che è in grado di caricarla di altri significati, mitici, simbolici, religiosi. L'obiettivo della cultura è rimasto inalterato, fino a che la scienza, diradando l'alone di mistero di cui la realtà era stata avvolta, è riuscita a quantizzare questa e a metterci a contatto con la sua struttura legale, risvegliando la passione al possesso e dunque alla manipolazione.

Si è venuta così determinando una situazione apparentemente paradossale: con il crescere della conoscenza si è venuto allentando e poi riducendo il carattere contemplativo della cultura a beneficio del ruolo possessivo e di dominio. Il ruolo connettivo delle nuove forme di sapere viene ricondotto alla capacità di «arricchire» gli uomini e di «impoverire» l'ambiente, con rilevanti ripercussioni genetiche, psicologiche, sociali.

3. Divaricazione del *logos* dal *bios*

L'orientamento dell'evoluzione sociale non si è mantenuto fedele alla logica originaria della cultura, conservativa e rispettosa dell'altro da sé. Nata in funzione antimetabolica e ai fini del conteni-

mento della logica istintuale, la cultura è andata identificandosi con la logica possessiva. Invece di proteggere le cose dall'usura e dal cieco asservimento agli istinti di possesso, la cultura è diventata strumento di dominio e di consumo, senza alcuna illuminata difesa dei ritmi naturali, presa dal mito ingegneristico del tecnocrate-scienziato. La forza antimetabolica della cultura è andata cedendo alla logica dell'appropriazione distruttiva, alimentando una morale egoistica e consumistica, e dunque sostanzialmente conflittuale e biologistica. Da qui la crescita simultanea e la commistione inestricabile di bisogni oggettivi di carattere evolutivo e di desideri o pseudo-bisogni di carattere artificiale, il cui appagamento genera un supplemento di tensione psichica che contribuisce a corrodere il patrimonio genetico e a creare falsi problemi.

È noto che le componenti ineliminabili per la sopravvivenza di un gruppo umano sono le informazioni ambientali, per il ricambio d'energia. Se l'adattamento è assicurato dal loro equilibrio, il deterioramento è legato alla loro divaricazione. Ebbene, la cultura è nata come strumento protettivo di tale equilibrio. Grazie alla cultura, l'uomo non ha subito le leggi dell'ambiente, ma le ha analizzate, per eliminarne l'ostilità e piegarle ai propri bisogni. L'uomo, infatti, si è sottratto alla logica metabolica animale e ha innescato una logica di controllo, distinguendo ciò che va consumato da ciò che va rispettato, in vista dell'arricchimento di tutto l'uomo.

Ma l'equilibrio ambiente-popolazione è andato deteriorandosi, con due crisi collegate tra loro: crisi ecologica e crescita demografica, che hanno inciso profondamente sul patrimonio genetico con rovinose conseguenze per la sopravvivenza. La crisi ecologica concerne l'impovertimento e la degradazione dell'ambiente naturale. Il saccheggio delle risorse naturali su vasta scala implica l'accumulo di rifiuti che alterano l'ambiente naturale, compromettendo la sopravvivenza e lo sviluppo di molte specie animali con ripercussioni evidenti su quella umana. Alla crisi ecologica si è aggiunta la crescita demografica. Al degradarsi dell'ambiente ha fatto seguito il crescente moltiplicarsi degli uomini. E così un'umanità più numerosa occupa un mondo più povero.

Se queste sono le conseguenze più immediate del prevalere di una cultura posta sotto il segno del possesso, altre conseguenze, non meno gravi, sono forse da collegare a tale stile, come quelle relative all'alienazione, all'angoscia e ad altre situazioni patologiche. Da sorgente di responsabilità, la cultura è andata trasformandosi in premessa di catastrofi, e il suo sviluppo appare strettamente coniugato

a incontrollabili minacce di morte, anche se in forma indiretta, attraverso cioè la mediazione delle varie realizzazioni tecnologiche.

Il *logos* è andato divaricandosi dal *bios* e dunque impoverendosi, perché identificato con un sapere scientifico, inteso come svelamento di una legalità messa a disposizione dell'uomo predatore e avido di piegarla ai suoi bisogni, reali e fittizi. È una divaricazione che si conclude con l'impovertimento del *logos* e con il deterioramento del *bios*, incapace il primo di essere il luogo protettivo del secondo, e questo il luogo di accoglimento delle meraviglie dischiuse dal primo. Il *logos* è ricondotto a puro disvelamento di una legalità, sempre più estesa, del mondo, e il *bios* a un meccanismo per quanto complesso, conclusivamente ricondotto alle implicazioni puramente biologistiche o animali, consegnati entrambi alla logica di asservimento, alle mire possessive dell'uomo.

4. Riequilibrio della scala dei valori per una responsabilità comunitaria

Ora, volendo tentare un'interpretazione più generale, ma non generica, di questa situazione, si può dire che oggi l'uomo è giunto a detestare o almeno a porre in discussione ciò che continua ad amare. Oggi deploriamo lo schiacciamento della spontaneità o creatività, il deterioramento del patrimonio genetico, la perdita della memoria culturale e la perdita di interessi per la cosa pubblica e la conseguente privatizzazione dei fini e delle attività pratiche. Eppure, nonostante questi effetti dipendano dal progetto socio-politico-culturale, non cessiamo di amare questo stesso progetto, di cui pur percepiamo gli effetti perversi. Infatti, a questo progetto di società della crescita e dell'abbondanza dobbiamo la conquista di uno spazio privato, che rende possibile la critica e costituisce la condizione materiale della stessa autonomia morale. L'individualismo designa a un tempo una conquista, a cui non siamo disposti a rinunciare, e il prezzo che questa ci impone.

Ora, come spiegare il fatto che detestiamo ciò che amiamo? Scegliendo la crescita illimitata, abbiamo posto la prosperità sullo stesso piano degli altri valori più antichi di libertà, giustizia, eguaglianza. Posta sullo stesso piano, la prosperità materiale ha lentamente risucchiato e asservito a sé gli altri valori. Il che è stato chiaramente intravisto dagli antichi che condannavano tale progetto come *pleonexia*; o frenesia di possedere sempre di più, con la conseguente invenzio-

ne illimitata di bisogni artificiali. È il «cattivo infinito» del desiderio o «l'impero del bisogno», di cui parla Hegel.

Riportata sulla lunga durata, questa interpretazione dell'identità moderna e della sua ambivalenza va ricondotta a quell'incrocio tra individualismo e progetto di dominio, nei confronti della natura e poi della storia, reso possibile dalla nascita e dall'affermarsi della scienza moderna. Ora sembra che il dinamismo del dominio abbia oltrepassato il proprio fine e pagato il suo trionfo con un prezzo non ulteriormente accettabile. L'uomo, che si proclama autonomo, si ritrova solo, tra incombenti minacce di morte.

Ora, se è comune il rilievo che noi apparteniamo ad una società che tende a scalzare le basi della propria legittimità, e che noi ci consideriamo prima consumatori, poi lavoratori e soltanto infine cittadini, quale segno evidente e caricaturale dell'auto-illusione di questo grande progetto sociale, è anche comune il tentativo di riequilibrare la scala dei valori, ai fini di eliminare le cause di tale grave malessere. Sono proposte che vanno moltiplicandosi. Alcune sono di ordine religioso, altre di ordine filosofico, altre di ordine politico, aventi ognuna un'indiscussa efficacia. C'è la proposta che si ispira a Francesco d'Assisi che, percependo l'emergere delle tensioni possesive dell'incipiente società borghese, propose l'estinzione dell'istinto di dominio delle creature, quale via alla loro più corretta valutazione, perché ridiventino co-elementi di un inno di lode al creatore, nel quadro di un'antropologia teologica essenzialmente comunitaria, dove l'unità prevale sulla pluralità e l'essenziale sull'accidentale. C'è poi la proposta di quanti sostengono la necessità di portare a compimento l'eredità dell'illuminismo, perché la ragione ritrovi lo statuto di saggezza pratica, e ridiventi la via maestra che, senza abbandonare la tradizione, riconduca la società occidentale a un nuovo equilibrio. C'è poi la proposta di quanti ritengono efficace rilanciare l'etica greca della virtù e la filosofia politica che le è appropriata, quale indicatore per l'equilibrio tra i componenti della nuova auspicata *cosmo-polis* moderna.

Più che prendere in esame tali proposte, indubbiamente efficaci anche se con peso diverso, vorrei tentare di sviluppare la tesi che una reale morale planetaria può trovare le sue effettive condizioni di affermazione nello sviluppo della stessa scienza, quale luogo privilegiato di responsabilità, al di là delle opzioni dei singoli o delle ideologie di gruppo.

5. La scienza della formazione antropologica luogo di morale planetaria

Da quando Husserl ha denunciato la caduta dei vincoli tra mondo-della-vita e scienze del naturale-empirico, molte analisi, non solo filosofiche, hanno riposto in questa divaricazione alcuni motivi di fondo dell'alienazione, dell'angoscia, come di altri stati patologici, su cui sono fiorite tante filosofie. Il prevalere, all'inizio del secolo, dell'orientamento fisico-matematico ha impedito alle scienze di dare un effettivo contributo alla sutura tra i due versanti. Verso la metà del nostro secolo la biologia, dilatando le sue ricerche, ha fatto intravedere le vie della sutura tra *bios* e *logos*, le implicazioni del primo e del secondo, in un tutto che costituisce l'effettiva formazione antropologica. La biologia è entrata di prepotenza nell'area antropologica, ridimensionando l'eccessiva radicalizzazione della coscienza e della libertà e offrendo un quadro sempre più complesso delle ramificazioni dell'elemento biologico nell'elemento psichico e di entrambi nella logica dell'ambiente.

Coltivare l'esigenza di non porre uno iato insuperabile tra «biologia e conoscenza», come suggerisce Piaget, o «pensare in termini di biologia», come sostiene K. Lorenz, non vuol dire cercare «cause fisiche» del mondo spirituale, o ricorrere a formule parallelistiche, dando per scontata la radicalità del dualismo cartesiano. Pur scartando il monismo integrale come il radicale dualismo, ciò che viene perseguito è l'esatta descrizione del contesto in cui certi eventi biologici hanno luogo e tra questi anche la presa di coscienza da parte dell'uomo. È una prospettiva che non dissipa «l'enigma-uomo», ma neppure si lascia paralizzare da esso, perché mira a individuare quella costellazione di fattori e la trama di quei rapporti in cui anche i momenti più umanamente qualificati della vita si inscrivono.

«Pensare in termini biologici corrisponde in fondo — scrive Bertalanffy — a pensare in termini di sistemi». Studiare l'uomo come essere vivente significa studiarlo come un organismo altamente complesso, in quanto ricapitolazione di informazioni grazie alle quali si è adattato all'ambiente e ha adattato a sé l'ambiente; informazioni sempre più qualificate e di diversa natura e provenienza, grazie alle quali è possibile guidare e controllare le proprie attività biofisiche, psichiche, sociali. Le nuove scienze della biotecnologia, della morfogenesi, della bioingegneria dimostrano quanto sia giusta l'intuizione di collocare il principio di ogni conoscere nel naturale rapporto vitale di ogni essere col suo ambiente.

L'orientamento biologico che tende a determinare la «natura» umana in riferimento prevalente al corredo genetico, sembra che intenda recuperare la convinzione che l'uomo possenga una «natura» insita nel suo essere genetico, non riducibile al portato della cultura e della società. L'interpretazione «intrinsecista» della natura, in riferimento all'impianto genetico, intende contrapporsi a quella visione estrinsecista delle scienze antropologiche e sociali, di prevalente matrice marxista, la cui visione della «natura» umana è iperculturale e ultrasocializzata. Certo, è evidente che il materiale genetico si è andato organizzando sotto l'influsso dell'ambiente con cui interagisce. Ebbene, nella misura in cui questi due versanti vengono approfonditi, si chiarisce sempre di più l'area del comportamento razionale della comunità, invitata a conoscere se stessa e l'ambiente in cui vive, salvaguardando l'una per salvaguardare l'altra, e viceversa. In misura che le scienze aprendosi l'una all'altra pervengono a un'effettiva e critica intesa interdisciplinare, si comprende sempre meglio che è questo scenario il primo luogo ove nasce una responsabilità operativa di segno comunitario.

Da qui si intravede il plesso delle connessioni che le scienze dovranno contribuire a descrivere in forme sempre più raccordate, superando lo steccato tra le tradizionali scienze umane e quelle empirico-naturali, ad opera della mediazione biologica che non abbassa le prime alle seconde, ma ne mostra le interazioni profonde, creando un nuovo stile di pensiero, ispirato alla nozione di «campo» o di «sistema», attraverso cui superare, dilatando, le esigenze tra spiegare e comprendere.

Ebbene, radicare o innestare la psicologia e la storia della cultura nella bio-antropologia non è solo una velleità, perché aiuta a ripercorrere le vie nascoste attraverso cui l'uomo si è formato. Lo studio dell'ontogenesi o storia individuale, aperta alla filogenesi come studio della formazione antropologica dai primordi, abilita a cogliere l'intreccio di molte dimensioni, non solo ispirate ai bisogni materiali, ma aperte a quelle forme simboliche con cui l'uomo ha organizzato le informazioni che gli hanno consentito di vivere e di sopravvivere. È il ritorno, ma con forme di ricerca più raffinate, alla «sapienza volgare» di Vico, attraverso lo scavo nella storia vissuta dell'operosità umana, in cui si ritrovano intrecciate dimensioni di varia natura.

6. Volontà di vita come volontà di verità

Cogliere l'ampio spettro della formazione antropologica significa cogliere e contribuire alla espansione di quell'intenzionalità che molti filosofi hanno descritto con smaglianti parole e che pur alimenta in ogni uomo la speranza di un futuro migliore. Si tratta di quell'intenzionalità che si alimenta di ricerche scientifiche, volte a dissodare porzioni sempre più ampie di terreno e che si traduce in quel *logos* il cui scopo è di tradurre in realtà utile alla comunità umana e al suo sviluppo armonico anche le più sottili speculazioni scientifiche.

L'intenzionalità, che attraversa e sostiene la vita, porta a cogliere la forza che unisce il versante biologico al versante culturale ai fini del loro mutuo sostegno, nel senso che il patrimonio genetico alimenta e condiziona il patrimonio culturale, e questo assume quelle forze istintuali, al punto da renderle partecipi di un più ampio orizzonte, e arginare la logica della *struggle for life* o lotta per la vita, ove vige la legge del più forte. È in questo contesto o sutura di versanti diversi ma non eterogenei che si deve iscrivere il senso della solidarietà, e recuperare embrionalmente quel senso di convivenza che non è assuefazione al dato ma sviluppo come elevazione. Una morale che porti al superamento della lotta distruttiva può trovare qui uno dei suoi supporti più significativi.

Il raccordo sempre più puntuale tra *logos del bios* e *logos della cultura* può spianare la strada a una maggiore distensione psichica, grazie a quel processo di dilatazione della pressione istintuale, non più o prevalentemente in senso consumativo o di possesso, ma di partecipazione a un universo più ricco. La teoria del campo unificato, intorno a cui Einstein e E. Schrödinger hanno lavorato in campo fisico, può forse contribuire allo svolgimento di quel progetto razionale complessivo che abbraccia ogni cosa e di cui ogni intelligenza individuale è solo un momento, una manifestazione, una goccia dello stesso oceano, contro le tradizionali illusioni di radicale autonomia. È uno scenario che, supportato da scienze sempre più rigorose e insieme aperte l'una all'altra, potrebbe ben fungere da premessa generale per un successivo e più puntuale discorso teologico, di arricchimento e di ulteriore conforto. Dopo aver imparato a leggere la storia dell'universo, l'uomo, imparando a leggere se stesso, forse scoprirà che la vita cosciente era lo scopo principale del *Big-Bang*, ritenendo dunque che tutto è avvenuto come se l'universo cercasse di comprendersi attraverso l'attività cosciente delle sue forme biolo-

giche più evolute. Il senso di responsabilità rispetto all'ambiente che verrebbe da questa esaltante prospettiva, non potrebbe non coinvolgere la comunità nel suo insieme, presentandosi come effettivamente planetaria.

Se spiegato attraverso il processo informativo, il *logos* del *bios* ci appare come la «ricapitolazione» di tutta la storia evolutiva predecessoria. Via via che arricchisce il mondo, il *bios* non si accende nel nulla e dal nulla, né può dirsi frutto di un atto propriamente creativo. Esso è sempre una rinnovata sintesi di tutto ciò che la filogenesi ha sviluppato e sedimentato. L'ontogenesi è rinnovata sintesi della filogenesi, con tutto il carico delle esperienze positive e negative già compiute. È la «memoria biologica» che ci lega a tutta l'umanità che ci ha preceduto e, perché si configura come un sistema interattivo, a quell'ambiente nel quale si è affermata e configurata.

Il fatto che il *bios* sia identificabile con il lungo protocollo dell'evoluzione, ci fa intendere perché il *bios* è una fonte morale. Innanzitutto, non è arduo intendere che la manipolazione dei suoi ritmi fondamentali avrebbe effetti destabilizzanti di enorme gravità. Reciso il *philum*, la vita sarebbe esposta a una rapida morte, perché i microorganismi, staccati dal cordone ombelicale, farebbero fatica a far fronte alla pressione selettiva dell'ambiente. Non è possibile recuperare per tale via la «sacralità» della vita? Tale rispetto per la vita nei suoi ritmi fondamentali non comporta il divieto di possibili interventi migliorativi, anzi è proprio la sacralità della vita e la sua complessità a postulare, con la circospezione necessaria, interventi di settore. Infatti, il *pool* genico di una popolazione non va considerato come indifferenziato e unico per tutti gli individui. L'appartenenza a una popolazione, o *pool* genico sostanzialmente omogeneo, non deve essere spinto al punto da ridurre l'individuo a semplice esemplare della specie, quasi che si trattasse della realizzazione senza resti delle caratteristiche della specie, in senso platonico. La genetica ha messo in luce gli aspetti mutazionali e probabilistici, la cui attuazione dipende da circostanze molteplici e non sempre prevedibili e individuabili. L'obiettivo non è certo quello di creare «un uomo migliore», ma di contribuire a rendere «biologicamente migliore» l'uomo.

Inoltre, la memoria della lunga storia evolutiva, innestandosi sul patrimonio genetico, costituisce un saldo anello di collegamento tra cultura e natura. Pare non illegittimo rilevare che deve radicarsi qui il sentimento di gratitudine. La fraternità filogenetica, il bisogno di ritrovare in noi, in una sorta di scavo archeologico, le ascendenze, i nostri padri, ciò con cui e grazie a cui siamo quello che siamo, rap-

presentano alcune non fragili radici dell'idea di fraternità, che la religione mette in evidenza con altre motivazioni e con un altro spirito.

Infine, se dal livello puramente biologico ascendiamo al livello culturale, grazie a cui dalla sensibilità e sensualità individuali della realtà fenomenica passiamo alla realtà che è data dalla comune comprensione razionale di tutti i processi costituenti le esperienze vissute dall'uomo — si tratta della cultura che ognuno di noi si porta dietro anche se non ne ha avvertenza critica — ci rendiamo conto che sono tutte queste esperienze che rendono oggi possibile costruire modelli diversi. In base a questi riusciamo a cogliere, nell'innumerabile serie di eventi, alcune relazioni che servono di guida al nostro esser qui nel mondo. In questo contesto, possiamo chiederci, con Heidegger, che cosa significhi pensare e con lui rispondere che «pensare è ringraziare». Conoscenza è gratitudine. «La conoscenza è contraria all'ingratitude: sconoscenza e ingratitude tutto è una cosa», predicava Giordano da Pisa in Santa Maria Novella di Firenze, il 23 gennaio del 1305.

7. Quale sviluppo per il duemila?

Una lettura, sempre più attenta alle molte implicazioni della formazione antropologica, può aiutarci a disegnare la possibile mappa dello sviluppo del prossimo millennio, non più frazionato in ricerche di settore, ma unificato da ricerche che, congiungendosi, riescano a tracciare le linee principali della complessità della vita umana, per recuperare quei ritmi fondamentali intorno a cui far convergere i ritmi accidentali e accidentati, attraverso una tecnologia cauta e mirata.

In misura che si individueranno le tappe della formazione antropologica, ritrovando le tradizioni che soggiacciono a tutti i pensieri dell'uomo, su cui si fonda la gratitudine verso quanti ci hanno preceduto, si affermerà una moralità responsabile verso queste numerose sorgenti che dai settori più remoti affluiscono a noi, rendendo possibile questo più delicato cammino di sintesi o di primo consuntivo di ricerche che, pur muovendo da versanti in apparenza lontani, si incontrano per fondersi in un quadro unitario. Non c'è dubbio che la ricerca scientifica, ritrovando la più ampia logica dell'unità, aumentando la conoscenza della realtà, accresce la responsabilità e la dignità etica della persona umana, impegnata a guardare con sorpresa

e con rispetto alle molte meraviglie di cui è compendio, a volte inco-sciente.

La libertà come responsabilità, e non come arbitrarietà, risulta fondata sui gradi di conoscenza, al punto che sembra lecito affermare che, in misura che questi aumentano, quella si scaltrisce e si affina. Senza rieditare l'intellettualismo etico, di socratica memoria, pare di poter ritenere che il sapere, che viene affermandosi nel contesto realistico delle conseguenze che è in grado di produrre, imporrà un impianto sociale e avvierà una tecnologia non più solo o prevalentemente ispirati al possesso e al dominio, ma al rispetto di quanto è necessario per uno sviluppo ordinato, più misurato negli obiettivi e più efficace negli strumenti.

Il perfezionamento della tecnologia, riducendo il tempo produttivo, consentirà poi l'ampliamento del tempo ricreativo, per il perseguimento di altri valori e per la creazione di forme di convivenza contrassegnate non più esclusivamente o prevalentemente da bisogni di ordine materiale, ma da esigenze di ordine culturale, in grado di affinare il *logos* nelle più disparate direzioni non solo scientifiche, come risposta più adeguata alla volontà di vita come volontà di verità, e dunque a quelle riserve di energia che non saranno più catturate dal tempo produttivo, destinato a contrarsi sempre più.

Certo, non è facile intravedere il configurarsi di una coscienza planetaria, rigorosa come la scienza e aperta come l'universo, perché è difficile tradurre in coscienza culturale i misteri che la ricerca d'avanguardia va disvelando. F. Schlegel, alla fine del '700 si augurava che la fisica diventasse una nuova mitologia, ossia fornisse nuove immagini, forme e modi per la rappresentazione sensibile dell'idea del mondo, come era accaduto per la mitologia greca. L'astronomia tolemaica e la sua dissoluzione si sono tradotte, a suo tempo, in strutture della fantasia poetica; la psicanalisi ha mutato il modo di descrivere e raccontare la biografia individuale. La conoscenza è divenuta immagine del mondo. Tuttavia le rivoluzioni della fisica contemporanea, e più ancora della biologia, che implicano radicali trasformazioni delle concezioni dell'universo e della vita e quindi delle strutture ultime, stentano a diventare concretamente mito, racconto, linguaggio. Ciò accade forse perché gli oggetti di queste scienze non sono cose visibili o intuibili con la rappresentazione mentale, essendo piuttosto crittogrammi invisibili che si possono solo postulare o cogliere con astratti strumenti matematici. È arduo e di vasta portata il compito della cultura per la nascita di una coscienza planetaria, non fumosa, ma non aridamente scientifica, in grado di coniuga-

re la sobrietà, il rigore, l'attenzione alle cose con il brivido del mistero legato all'immensità del progetto in cui queste cose hanno posto. È la nuova strada per recuperare la densità dello spessore simbolico della nuova cultura, dove il ruolo di sostenere gli arditi sogni dell'uomo non è più affidato a immaginazioni più o meno vaghe, bensì a formule e enunciati teorici di difficile percezione.

Il biologo molecolare Erwin Chargaff, cui si deve la prima intuizione della struttura a doppia elica del DNA, è contro la supponenza e il sussiego di un certo scientismo che fatica a morire. Il mondo della scienza non sempre abita nel Castello di kafkiana memoria o almeno non ne esaurisce la ricchezza. Pervenire a certi confini non significa che oltre non ci sia più nulla o che quei confini, marcati dalla scienza, dicano solo ciò che la scienza svela di essi. Il discorso della scienza deve essere ripreso, non però snaturato, ripensato non travisato, da un più ampio discorso, perché se oltre un certo confine con la scienza non si può andare, forse è proprio là che sorgono le domande più impegnative.

IN MARGINE ALLA BIOETICA

GIAMPIERO BOF

Nella classificazione di Popper-Eccles, le scienze hanno ad oggetto il Mondo 1, che rappresenta spesso il punto di partenza delle loro incursioni nel Mondo 2, «Il mondo degli stati mentali, comprendente gli stati di coscienza, le disposizioni psicologiche e gli stati inconsci»; i quali interagiscono con il Mondo 1, che ne rappresenta, a sua volta, il substrato materiale. Le scienze medesime appartengono al Mondo 3, «il mondo dei contenuti di pensiero, o per meglio dire della mente umana», il mondo dunque della conoscenza in senso oggettivo e, più in generale, delle oggettivazioni culturali.¹

Le scienze antropologiche o culturali o dello spirito — la molteplicità delle denominazioni è solo un sintomo della loro molteplicità, della diversità dei campi, dei metodi e dell'autocoscienza epistemologica — affollano ormai il Mondo 2 e il Mondo 3, e lo indagano in ogni recesso.

Le distinzioni proposte non ci bastano però del tutto, e ci pare opportuno spingerle oltre. La definizione del Mondo 3 vi comprende, ad es., gli oggetti dell'industria, la tecnologia grazie alla quale sono prodotti, le teorie scientifiche impiegate nella tecnologia, e la riflessione che interpreta le valenze psicosociali del loro impiego.

Noi vorremmo, ai fini di questo discorso in margine alla bioetica, sottolineare soprattutto la distinzione fra il referente uomo, le sue dimensioni e le sue strutture, e le teorie che indagano su questo complesso o su suoi aspetti specifici: così distingueremo la vita e la biologia, la cultura e l'antropologia culturale, la psiche e la psicologia, la società e la sociologia. Distinzione che può apparire insieme banale e problematica. Banale, tanto quanto lo sarebbe l'insistenza

¹ K.R. POPPER - J.C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Roma 1981, 52ss. Per i rapporti tra questi mondi cf. 52ss.107ss.452ss.

sulla differenza tra un raffinato discorso di arte culinaria e il gustare un pranzo preparato con quell'arte; problematica, tanto quanto si è inclini all'illusione che la distinzione fra le dimensioni dell'umano sia indipendente dall'articolarsi dei metodi di ricerca, e dalle discipline che ad essi ricorrono.

1. Referente antropologico e interpretazione: l'irriducibilità dell'uomo a una sola dimensione

La prospettiva teologica sulla bioetica si apre al mondo e all'uomo, caratterizzandosi per un particolare coinvolgimento, nel proprio discorso, di Dio medesimo. Dal punto di vista logico-formale e linguistico, la teologia si presenta — come altri discorsi — proponendo ipotesi, convinzioni, idee, dottrine, in una parola: interpretazioni. Mondo, uomo, Dio rappresentano nel discorso interpretativo gli ambiti oggettuali; dobbiamo anche intenderli come la realtà, il referente, che il discorso intende, che vuol comprendere e illuminare?

Siamo ben consapevoli di quale problematicità sia gravato l'annoverare Dio con referenti quali il mondo e l'uomo. L'economia del discorso ci impone di evitarla semplicemente, e di considerare invece il referente cosmologico e, specialmente, antropologico.

Nella prospettiva storico-salvifica dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento è anzitutto in questione la storia, da intendersi con la necessaria coerenza, che impedisce, ad es., di introdurre surretiziamente una concezione statica nell'intelligenza dei «principi» dell'uomo (anima e corpo), o delle sue forme di operazione (sensibile e spirituale), senza tener conto del processo genetico ed evolutivo che conduce alla figura che quelle assumono nei vari stadi dell'uomo e del suo sviluppo, in senso sia filogenetico, sia ontogenetico.²

Contro la facile metafisicizzazione e l'irrigidimento ontologico, va ricordato che per la metafisica «l'essere è e il non essere non è», e *tertium non datur*. Ma caratteristica della realtà empirica, come già Parmenide aveva ben compreso, è che in essa non si dà né essere né non-essere, bensì proprio quel *tertium*, che entro la logica metafisica forse proprio *non datur*.

² Si affaccia qui l'intero ambito problematico entro il quale si muove — ed è ancora solo un esempio — il discorso di Piaget, circa il sorgere della conoscenza astratta a partire dai dinamismi senso-motori ecc.

Gli interrogativi che si annodano attorno all'uomo possono certo ancor esser raccolti nella domanda: «che cosa è l'uomo?»; la risposta, però, non può più appagarsi nella delineazione di una «essenza», o di una «natura» che chiudano l'uomo in sé, isolandolo dagli altri uomini e dal mondo, sottraendolo, quasi masso morenico, al continuo fluire del reale. È fondamentale esigenza della concretezza dell'essere umano; disattesa, apre la via alla sostituzione della comprensione mediante l'ideologia della conservazione dell'ordine vigente.

La realtà dell'uomo non può esser esaurita in formule descrittive o indicative: l'uomo è e vive, ma ha bisogno di essere e di vivere, e deve essere e vivere; ogni formula va articolata in modo da esprimere, ad un tempo, questa molteplicità di dimensioni ed il loro indissolubile intreccio. Si dovrà certo mettere in conto quanto è di invariante, o di meno variabile, nella natura umana, interpretandolo però secondo quella dinamicità che i bisogni esprimono, e che nel fine trova la sua mèta e il suo appagamento. Per questo, i bisogni, quasi mediazione tra principio e fine, possono rappresentare il primo momento di una considerazione dell'uomo. E si intendano pure, per primi, i bisogni biologici e fisici, i quali, insieme agli istinti fondamentali, sembrano accomunare uomini e animali: è il genere «vivente», articolato dalle «differenze specifiche».

Eppure la differenza pare tutto investire, e tutto specificare, anche il biologico e l'istintuale: la risposta tipica dell'uomo ai bisogni non è l'uso dei frutti della terra, bensì il lavoro. Tipico dell'uomo è che il bisogno assurge a livello di problema, e come problema viene affrontato e risolto; vale a dire, il bisogno prende figura negli universi simbolici, entra nell'orizzonte del sapere, e la sua soddisfazione è voluta e raggiunta dall'uomo mediante strumenti che egli stesso ha prodotto: decisiva si fa la mediazione della cultura.³ La realtà biologica dell'uomo, la vita, entra nella dinamica dell'automediazione; e all'automediazione resta radicalmente rinviato l'essere totale dell'uomo: l'uomo si rivela e deve essere costruttore di sé, per essere se stesso.⁴

³ Cf. C. TULLIO-ALTAN, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano 1983, 205ss.213ss.

⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia 1987. TULLIO-ALTAN, *Antropologia*, 219.

Radicati nella sua stessa struttura biologica, i problemi dell'uomo possono trascenderla, staccarsene? Sin dove possono spingersi l'astrazione che essenzialmente li caratterizza, e la riflessione che ne condiziona il sorgere e definirsi? Via della vita, l'astrazione può anche rappresentarne lo sviamento e la negazione, nella forma del suicidio o della pretesa «angelizzazione». La riflessione rappresenta poi uno specifico pericolo,⁵ non evitato dal cammino della filosofia della riflessione, e dai suoi esiti idealistici.

È vero, peraltro, che astrazione e riflessione liberano l'uomo dalla costrizione al «dato», lo rendono capace di *epoché*, di sospensione del giudizio e della decisione, momento ultimo di un processo nel quale all'uomo è consentito di emanciparsi dall'incentramento su di sé realizzandosi come eccentrico, di porsi estaticamente presso l'altro, e, dall'estasi, di ritornare innovativamente a se medesimo, di aprirsi in modo nuovo e libero, transcendendo la costitutiva empatia, all'altro da sé.⁶

Quando non siano aprioristicamente costretti, i bisogni dell'uomo, nella loro umana tipicità, possono certo valere come «referente antropologico» per la progettazione, la costruzione, la valutazione di una cultura e di una interpretazione dell'uomo.

In questa prospettiva è forse possibile cogliere una complementarità non di principio, ma critica e «operativa», tra il sistema dei bisogni e il sistema dei valori, assunti non in maniera esclusiva, ma al fine di reciproco controllo critico, come referente antropologico, irriducibile all'uomo «ad una dimensione». Tra i due poli è forse possibile e più facile l'integrazione di istanze non solo diverse, ma dimostrate dall'esperienza individuale e sociale in tensione e, talvolta, in

⁵ «Se il pensiero ritorna su se stesso e trova come unico oggetto la propria anima, se diventa riflessione, allora conquista comunque, nella misura in cui rimane razionale, un'apparenza di potere illimitato perché si isola dal mondo, se ne disinteressa, e proteggendolo si pone di fronte all'unico oggetto «interessante»: la propria interiorità. Si fa illimitato nell'isolamento prodotto dalla riflessione; poiché l'esterno non lo turba più, non è richiesta più nessuna azione, le cui conseguenze limiterebbero anche la persona più libera (...). La realtà non può portare niente di nuovo, la riflessione ha già anticipato tutto. Persino davanti ai colpi del destino resta la fuga nella propria interiorità, se ogni disgrazia è stata prima generalizzata come sfavorevole condizione esterna in assoluto, tanto da non far nemmeno sorgere lo spavento di essere stati colpiti quella volta e proprio quella volta»; così scrive la Arendt, citata in E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt (1906-1975). Per amore del mondo*, Torino 1990, 87s. Sorge di qui lo «stoicismo», con il quale si tenta di parare i colpi della vita. Cf. anche P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, Roma 1974, 143.

⁶ Cf. TULLIO-ALTAN, *Antropologia*, 205ss. Husserl, in particolare, ha indagato la vivente soggettività precategoriale; cf. TULLIO-ALTAN, *Antropologia*, 209.

aperta contraddizione: quelle espresse dalla sopravvivenza biologica e dalla sopravvivenza spirituale, nella quale convergono il riconoscimento reciproco e la giustizia, la sicurezza e la libertà, la memoria e la speranza, la pace e l'amore.

2. I trascendentali, ovvero: la bioetica alla ricerca di «programmi»

La teologia della creazione assume a proprio tema l'intenzione originaria di Dio e il termine da Lui inteso, il protologico e l'escatologico; all'intenzione, alla volontà e all'opera creatrice di Dio corrisponde la concreta realtà del mondo e dell'uomo, che a quelle si rapporta come ad assoluto principio, essa medesima ponendosi come il termine *ad extra* di quello che, con verità, diciamo essere atto di Dio creatore.

Il riferimento a Dio come a creatore strappa la realtà mondana da una contingenza priva di consistenza ontologica e di senso, dalla quale, come la vicenda del nichilismo convincentemente attesta, minaccia di venir fagocitata.

La forma nella quale la nostra intelligenza coglie ed esprime la consistenza ontologica del reale, è — almeno di fatto sempre o ben spesso — quella di una distinzione tra il fondamento e il fondato, tra il principio e il principiato, tra la struttura e ciò che della struttura è modo e figura di attuazione. Dalle idee platoniche alla concezione del trascendentale in Kant, e, inoltrandoci nell'età nostra, sino alle concezioni strutturaliste di Lévi-Strauss, o all'etologia di Lorenz, un medesimo schema di pensiero riappare sotto le più diverse modulazioni. Non possiamo ora inseguirne l'origine e la portata; insuperabile è, nella convinzione di molti, la sua efficacia esplicativa.

Non sono mancati e non mancano, oggi soprattutto, coloro che s'oppongono ad un tale metodo esplicativo: da coloro che sono stati comunque inclini al «nominalismo», sino alle figure più recenti del «pensiero debole». Le obiezioni forse più consistenti sorgono non già dalle prospettive epistemologiche generali, ma dalla metodologia e dall'effettivo esercizio della ricerca: ovviamente entra in conto, almeno primariamente, la tipicità, se ve n'è una, della ricerca antropologica e storica.

Nello specifico ambito dell'antropologia culturale, C. Geertz costata il darsi di modi diversi di ricercare gli universali che sostengono l'esperienza culturale: si possono porre tra parentesi le particolarità,

le «stranezze» ed i costumi, ritenendoli, illuministicamente, aggiunte o distorsioni della natura umana; oppure — come spesso si è pur tentato — si cercano in essi le invarianti o universali culturali. Di contro — egli sostiene — «Se vogliamo scoprire in che cosa consiste l'uomo, possiamo trovarlo solo in ciò che sono gli uomini: e questi sono soprattutto differenti». Il senso dell'umanità non va dunque ricercato nei fatti generali, nelle identità o nelle somiglianze che soggiacciono alle differenze e ne sono il supporto: sarebbe il cercarlo in vuote banalità; va invece ricercato proprio nelle differenze e nelle stranezze, che vanno incorporate nella positiva concezione dell'uomo.⁷

L'ammonimento è tutt'altro che destituito di valore: il termine dell'intelligenza è e dev'essere il reale concreto, singolare, colto nella sua irriducibilità a schemi generali. Quello che non è il termine inteso dall'intelligenza, non va però destituito di ogni valore: ne può ben essere momento e strumento. Tali riteniamo gli schemi e le leggi generali.

Di qui siamo indotti a procedere nel cammino di intelligenza specificamente teologica proprio muovendo alla ricerca delle strutture di fondo, secondo le quali l'essere del mondo e dell'uomo sono creati: quasi una sorta di «programma» in essi preiscritto, secondo il quale si svolgono nella loro ontologica vicenda. Lo schema non è lontano da quello che la Bibbia medesima, e particolarmente il racconto genesiaco, propongono: quasi un progetto trascendentale della condizione umana, che si dispiega poi nell'intero corso dell'Antico Testamento.⁸

Il termine trascendentale, di origine kantiana, ma inteso in una accezione più sensibile alla storia,⁹ ci pare particolarmente efficace per esprimere l'oggetto in questione: si tratta appunto di mettere in luce quello che nell'uomo creato risponde al progetto creatore, come struttura secondo la quale esso vive la sua vicenda, non semplicemente determinandola, ma fondandola, condizionandola e regolandola; la struttura stessa, peraltro, non va intesa come un nucleo invariante, irrigidito in una sorta di immobilità, che lo sottrae al di-

⁷ C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987, 14.

⁸ Cf. G. RAVASI, *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 326.

⁹ Cf. G. BOF - A. STASI, *La teologia come scienza della fede*, Bologna 1982, 419ss.

venire e alla storia, e in definitiva la estranea dalla concretezza vitale e vivente dell'uomo.

Sono i temi di una ontologia aperta alla storia, o, se si vuole, escatologica, che aleggia, e forse non aleggia soltanto, nel nostro discorso. Vogliamo solo dichiarare il fatto che ogni discorso impegnato nella comprensione ad es. del comportamento umano, dopo il necessario momento fenomenologico, muove sin troppo velocemente nella direzione delle «condizioni trascendentali», comunque le denomini e più precisamente le intenda.¹⁰ A questa fondazione trascendentale, ove trovano il loro fondamento esplicativo, dovrebbero essere ricondotti i temi da affrontarsi in un discorso più immediatamente volto alla concretezza e alla storicità della condizione umana.

3. Il corpo, orizzonte oggettuale della bioetica

Queste accennate sono premesse generalissime; ma non condizionano di fatto, e forse di necessità, il discorso della bioetica?

Dalla biologia, la vita è interpretata come una sfera, o un sistema aperto, ove si intrecciano flussi molteplici, tra i quali si stabiliscono equilibri. Di tal genere sono i rapporti, originari e costitutivi, che si esercitano fra gli organismi, o sistemi viventi, e l'ambiente: nel metabolismo, negli stimoli di vario ordine dell'ambiente sul sistema vivente, e nella reazione ad essi (*feedback*), grazie alla quale si realizza anche l'autoregolazione del sistema globale. Sono fenomeni complessi di interazione e interscambio.

Anche l'uomo, come realtà empirica, è integrato nell'immenso quadro della realtà naturale che raccoglie la sfera dell'inorganico e dell'organico, del vivente vegetale e animale: tutto questo intendiamo dichiarando l'uomo «corpo».

Non solo questo, però. La considerazione del corpo, o meglio, della corporeità dell'uomo, in epoca recente è mutata profondamente, in corrispondenza e sul fondamento della mutazione dei presupposti metodologici che la condizionano. Con «corpo» denotiamo an-

¹⁰ Una curiosa, e forse paradossale, ma illuminante riprova la si può cogliere nella «intelligente» — vale a dire capace di penetrare nel fenomeno e di esplicitarlo nella sua profonda natura — interpretazione del combattimento dei galli a Bali, con la quale Geertz mette in luce la concezione del tempo che vi soggiace, e che propriamente ne condiziona il senso. Cf. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, 397ss.

zitutto non una parte, bensì la totalità dell'uomo. Non vogliamo certo pregiudicarne e comprometterne l'interpretazione ontologica, già dal punto di partenza. Precisiamo, dunque: con «corpo» connotiamo la dimensione dell'uomo in base alla quale esso si istituisce nel quadro degli enti empirici: lì è esperibile e osservabile, vuoi nella sua struttura, vuoi nel suo comportamento. Si intenda bene: non si tratta di una collocazione locale, estrinseca, ma radicale e originaria: donde si definisce il suo sorgere e costituirsi, il mantenersi, il declino e la fine.¹¹

Viene ad attuazione, nel corpo, la cosmicità dell'uomo; donde acquistano specifico rilievo antropologico le scienze naturali, i cui metodi si commisurano tipicamente all'esperibilità del reale. Oggi non è neppur proponibile come domanda seria se l'uomo possa o debba esserne oggetto; l'indiscussa positività dell'approccio empirico sarà peraltro non compromessa, ma piuttosto garantita dal superamento delle tendenze all'assolutizzazione e alla generalizzazione violenta di un metodo, o alla costrizione riduttrice entro un ambito disciplinare. E la ragione di fondo va ricercata proprio nel dato al quale fa appello la mentalità riduzionistica: cosmicità e corporeità mediano anche le oggettivazioni culturali (economiche, sociali, politiche, artistiche, religiose ecc.), nella cui costituzione decisivo si fa soprattutto il rapporto con gli altri.

Un'indagine adeguata sul corpo dell'uomo dovrà perciò iniziare da una sua considerazione come sistema vivente, biologico, ove il Dna esercita la funzione di programma genetico, che presiede a tutta la formazione biologica, dal momento del concepimento in poi. Ne risultano strutture peculiari, come quella encefalica, e le sue varie zone, sovrintendenti alle funzioni pulsionali, istintuali ed affettive, sulle quali si fonda la vita psichica. La psiche è un apparato di adattamento attivo, in grazia del quale l'uomo reagisce all'ambiente nel quale vive, usando l'eredità genetica e il bagaglio di informazioni che essa apporta; ma egli opera attivamente, producendo e conservando nuove informazioni e nuovo sapere. Qui ha luogo l'emergere specifico della coscienza dall'apparato biologico umano.

¹¹ Sulla interpretazione filosofica del corpo, per la quale emergono Nietzsche, Husserl, Merleau-Ponty, Bergson, cf. la breve rassegna di Compagnoni, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, 162ss. Cf. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Milano 1987. V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Genova 1987.

4. L'uomo: «natura più cultura»

Tra le definizioni innumerevoli di cultura, una, pur generalissima sino alla genericità, è quella offerta dalla *Gaudium et spes*: «Con il termine generico di *cultura* si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di spirito e di corpo».¹² È l'indizio di un processo complesso il quale, da un concetto umanistico di cultura (la cultura «alta», dotta, elitaria, intesa come complesso articolato e organico di conoscenze, che fonda e trova la sua espressione nella capacità di valutazione e di giudizio, onde si distingue l'uomo «dotto», da altri che sono soltanto eruditi, o incolti), ha condotto ad un concetto etnologico (del tipo di quello espresso dalla *GS*) che denota il modo di vivere, di operare e di comunicare di determinati gruppi umani, e dei loro membri.

Cultura denota dunque un genere di fenomeni interattivi, già all'opera nella generazione e nella conservazione dell'individuo: a livello fisico, biologico, chimico, e, specificamente, nella riproduzione. Sono livelli propri della vita animale. Nell'uomo, quei medesimi momenti — della nutrizione, della sessualità, della riproduzione — acquistano rilevanza umana, e si rendono visibili nella forma della cultura.

È ben noto come la natura sia stata prima contrapposta a cultura, e poi in essa assunta e risolta. In verità, la natura pura non esiste se non nel discorso, dove pura non è. È facile pensare che il mondo fosse prima di me, ma è illusorio: il mondo prima di me è pensato, e così il mondo dopo di me.

Da un altro punto di vista: il cranio s'è sviluppato anche perché gli antenati hanno cominciato a sviluppare la massa cerebrale usando, pensando; anche la struttura biologica è un fatto culturale.¹³

Natura e cultura sono categorie polari, che creano un campo di tensione, dove nessun punto è l'estremo. Peraltro, la storia, che è processo dell'uomo, non è solo dell'uomo, non è semplicemente sua opera; e non c'è diversità tra storia e cultura. Di qui sorge la necessi-

¹² *GS* 53: *EV* 1/1492.

¹³ Del resto, non sono le malattie anche un fatto culturale — come ha sostenuto Illich — uno stato sociale? Certo, non solo questo. L'idea comunque è ben lungi dall'essere recente e innovatrice. Non è forse stato sempre ritenuto vergognoso l'esser colpiti da malattie incurabili, o da malattie in genere? Non si è data, e non si dà ancora, una valutazione mitico-teologica della malattia, come premio o castigo? E non è questa una figura della culturalizzazione della malattia?

tà di cogliere, nei fatti e nei processi fisici dei quali l'uomo è soggetto, e oltre quelli, una dimensione che non è riducibile a quelle delle scienze naturali e che possiamo appunto indicare come specificamente culturale. Adduciamo solo un dato emblematico: nulla è più naturale che la nutrizione di un organismo vivente, e dunque dell'uomo; difficilmente sarà esemplificabile una qualche reale attuazione di questo processo che non abbia più o meno spiccato carattere culturale. Non è certo necessario ricorrere, per convincerci di questo, ai casi, peraltro sommamente interessanti proprio per il nostro tema, del banchetto eucaristico cristiano, o dei pasti sacri; e neppure dei pranzi ufficiali, con il loro rigido cerimoniale, l'ordine dei posti, del servizio ecc. Qui c'è piuttosto da domandarsi se ancora sia conservato qualche aspetto della funzione e del processo nutritivo.¹⁴

Non dissimile è, per questo rispetto, l'ambito della sessualità: nella ritualità e nella tradizione della sessualità, come in quelle della culinaria e della nutrizione, si può cogliere in una figura esemplare l'integrazione dei due momenti della natura e della cultura.¹⁵ Per converso, nutrizione e sessualità acquistano somma importanza nel processo dell'espressione e della comunicazione; e rendono palpabile l'innesto della cultura nella natura, mostrando con palmare evidenza il carattere spontaneo di questa, e spiccatamente selettivo di quella.

Qualificazione umana, culturale del biologico, del naturale, è, a propria volta, la socialità, dalle sue forme primigenie, sino agli sviluppi più articolati e sofisticati. Proprio in questa prospettiva, che,

¹⁴ Un dato è evidente: le forme dell'espressione e della comunicazione umana hanno investito la funzione della nutrizione ed il pasto. Rilevanza sociale hanno acquisito la preparazione, la presentazione, la distribuzione, il consumo del cibo, sino a divenire elementi chiave della struttura simbolica della società, che attiva e caratterizza le prime forme di comportamento sociale dei bambini con lo scambio del cibo. Di lì lo svilupparsi del carattere rituale, con le cerimonie talvolta fastose e le raffinatezze della tavola. A ragione, dunque, Kluckhohn può affermare: «Gli uomini non considerano il cibo come semplice nutrimento, ma lo rivestono di valore simbolico, e attribuiscono ai cibi diversi gradi di prestigio. I modelli abituali di comportamento dei popoli per ciò che riguarda il cibo sono normalmente reazioni automatiche a stimoli di base su impressioni dell'infanzia», (C. KLUCKHOHN, *Lo specchio dell'uomo*, Milano 1979, 194). E l'antropologia ha ormai acquisito l'ambito dell'arte culinaria e dei processi legati alla nutrizione come importante rivelatore della realtà dell'uomo (cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Mitologica. Il crudo e il cotto*, Milano 1966).

¹⁵ Proprio al carattere culturale, e dunque specificamente umano, di queste attività si dovrà anche ricondurre la possibilità e il fondamento delle accentuazioni e delle esasperazioni, sino al «vizio», di cui ambedue sono capaci.

lunghi da ogni tendenza riduzionistica, propone tuttavia la connessione tra il biologico e il sociale, acquista rilievo il tema della costituzione del soggetto. Sul polo opposto, quello della articolazione del sociale, la riflessione antropologica sulla cultura è chiamata oggi in causa in rapporto alla complessificazione della società, e degli incontri fra diverse culture.

Insomma: l'uomo è natura più cultura. È natura, ma assunta in un ordine e in un quadro tipicamente culturale; cultura, a sua volta, è l'assimilazione umana della base naturale. Tale assunzione va intesa in maniera radicale: non si dà prima l'uomo e poi la «sua» natura; l'uomo si costituisce in questa assunzione: l'atto e il risultato dell'assunzione della natura è il costituirsi dell'uomo come realtà culturale. Dunque non si dà condizione concreta umana che non sia culturale: l'uomo fuori della cultura non esiste; né si dà alcuna condizione dell'uomo nella quale siano in atto solo fenomeni fisici, biologici e fisiologici. La stessa struttura biologica e fisiologica è già sempre segnata dalla presenza e dalla realtà della cultura.

Questa duplicità si radica nella costituzione più intima dell'uomo. Se identifichiamo nell'uomo un fondo e un culmine, eventualmente un Es, un Sé e un Io, per ognuna di queste istanze dovremo proporre il problema della loro costituzione naturale e culturale. Se l'identità del singolo uomo sorge dall'identità dell'Io con il Sé (o il Me) e dal riconoscimento degli altri, appare ovvio il carattere culturalmente mediato di questa realtà: dai rapporti simbiotici con la madre fino a quel quadro di determinazioni che esprimono lo sviluppo di questo Sé. Se l'Io è emergenza tipica di questo Sé, ove l'Io riconosce nel Sé se medesimo, anche questo Io va pensato nel suo sorgere dal Sé. L'intera struttura dell'Io va dunque pensata nella figura di una natura assunta in cultura.

Già per questa funzione costitutiva e determinante dell'Io, la cultura rivela la sua natura di relazione, la sua natura sociale. La cultura è trama collettiva, intersoggettiva di vita; tale la rivelano i suoi tratti e le sue decisive determinazioni. Sorge di qui la necessità che ne sia chiarita la natura e la funzione, anche in ordine alla dottrina sociale.

Dalla duplice connotazione della cultura, in quanto determinante nella costituzione del singolo e nei rapporti sociali, sorge il problema della priorità tra l'una e l'altra dimensione, riflesso di quello che si presenta come insolubile problema della priorità tra singolo e società. Insolubilità che va attribuita all'impostazione del rapporto medesimo in termini di azione causale, sul modello della priorità tra

uovo e gallina. L'inefficacia di questa impostazione risulta già dal fatto che solo se il soggetto operante è già costituito è corretto parlare di azione: agisce solo il soggetto già costituito. Dell'origine dell'uomo è possibile parlare solo sul presupposto dell'assenza del soggetto compiuto; all'uomo non può dunque essere attribuita la propria origine, nel senso di una azione che egli compirebbe. Il tenere rigorosamente fermo questo principio eviterà di cadere in discorsi mitologizzanti, come quelli che ricorrono a categorie di umana creazione, anzi di autocreazione.

Se poi si afferma che l'uomo crea la cultura, gli si attribuisce una priorità, che è quella di un organismo biologico antecedente la cultura medesima, dal quale essa trarrebbe origine. Una simile affermazione, invero, può essere solo espressione dell'antropocentrismo e dell'individualismo moderno.

La soluzione opposta dichiara, con una opzione di stampo collettivistico, che la cultura crea l'uomo, innescando un rinvio continuo, col quale all'uomo mai si riesce a giungere. Si tratta, in ambedue le soluzioni, di forme di razionalità che si vogliono rigorose; e intanto pongono a loro fondamento la contraddizione, alla quale conduce l'inadeguatezza degli schemi impiegati, e ai quali si resta ancorati, rispetto alla realtà che essi pretendono di interpretare.

Senza addentrarci in siffatti problemi, e restando sul piano fenomenologico, riconosceremo tra le fondamentali figure della cultura, specificamente nella direzione della strutturazione di natura e cultura, l'esprimersi della realtà in forme simboliche. La simbolicità è determinazione di fondo dell'essere umano; è trama di riferimenti, mondo di sensi: qualcosa, ponendosi e presentandosi, rinvia ad altro e pone in atto un significato o un senso. L'altro, al quale il primo rinvia, è il senso; l'atto del rinviare all'altro è suscitare il senso. Per questo la simbolicità può essere addotta come fondamento della cultura.

5. La bioetica e il necessario ripensamento dell'autocoscienza e della trascendenza dell'uomo

Nella simbolicità l'uomo esprime il suo essere in sé e per sé, che fonda la possibilità di sviluppo dell'autocoscienza, sino al livello e alla forma della riflessione.¹⁶ L'autocoscienza rappresenta, fuor d'ogni

¹⁶ È il grande tema del *cogito* cartesiano, che entra specificamente in conto almeno come una forma nella quale i contenuti molteplici delle antropologie regionali possono essere inquadrati ed acquistare senso. Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des inter-*

dubbio, un tratto tipico dell'uomo, sul quale si sono fondate la sua specificità umana e il suo valore: quello che, nella prospettiva etica precisata da Kant, pone l'uomo nell'ordine dei fini.¹⁷ Con una categoria classica, che assumiamo nella sua più generale determinazione, possiamo parlare dell'uomo come persona.

Con l'autocoscienza, alla persona conviene quella che si suol denominare trascendenza; in qualche senso, anche l'assolutezza e l'ineffabilità; cristianamente, può essere addirittura partecipe della santità, per l'analogia — certo bisognosa di rigorose e delicate delimitazioni — con Dio, del quale è immagine e somiglianza.

È chiaro — almeno in linea di principio; ben diverso è il procedere effettivo dei nostri discorsi — che tutte le affermazioni di tal tipo e così fondate debbano venir interpretate nella stessa direzione nella quale si dicono di Dio. Così la trascendenza non può esser dichiarazione della superiorità e della chiusura di un individuo rispetto agli altri, ma sarà affermazione della persona, come essere con altri e per gli altri nel mondo. La santità cristiana non è interpretabile nel senso di «virtù» che facciano corona all'individuo, lo realizzino ecc., ma nella direzione dell'amore, dell'essere per l'altro, che è il Dio-prossimo. L'assolutezza e l'inviolabilità del singolo saranno del pari dette in analogia all'assolutezza di Dio; così come l'ineffabilità dell'uomo allude al suo essere mistero, in analogia al Dio mistero.

La bioetica non potrà non guardare all'uomo nella pienezza delle sue prerogative; ma dovremo attenderci che quanto più delicati si faranno i problemi che essa affronta, tanto più esigente sarà l'appello a non procedere con categorie che, adeguate a determinati livelli di riflessione, possono rivelarsi, ad altri livelli, rozze, insufficienti e anche svianti.

6. La radicazione e l'orizzonte dell'imperativo etico

Conosci te stesso; sii te stesso: mille sono le formule, con le quali la nostra tradizione ha riconosciuto che l'uomo non semplicemente è, ma deve diventare, deve essere uomo. Significa che la sua realtà non è mai compiuta, che il progetto e la speranza vanno sempre

prétation, Paris 1969. Cf. anche il concetto di filosofia, in I. DE FEO, *Croce: l'uomo e l'opera*, Milano 1975, 94.

¹⁷ Cf. RICOEUR, *La sfida semiologica*, 186.196ss.

commisurate alla sua realtà, e viceversa. Divario, defalco tra essere e dover essere; oppure: l'uomo è in divenire, è dover essere. Perché sia, l'uomo deve essere! Non si dia al «deve» altro valore che di un imperativo condizionato, senza pretese di fondazioni logiche assolute. Ma è chiaro: nessun altro imperativo è proponibile a preferenza di questo; nessun altro valore è fondabile, senza il riferimento a questo «dovere». Del pari, per non essere quello che è e deve essere, l'uomo deve rinunciare, ripiegarsi, progettarsi; paradossalmente: scegliere liberamente d'essere schiavo. Non logicamente, ma esistenzialmente, deve autocontraddirsi.¹⁸

Se l'uomo è realizzazione in corso, mediata da un dover essere, condizionante è il progetto, vale a dire, la comprensione di sé. Come elaborarla, come garantirne il valore e l'adeguatezza? Peraltro, essa non sorge mai pura; è sempre in una situazione, dalla quale sorge ed è condizionata: il progetto è essenzialmente in rapporto con ciò che prima del progetto stesso e indipendentemente da esso è già realizzato. Come progetto di futuro, si rapporta al passato, vuoi nel senso del suo recupero, della riaffermazione e della convalida; vuoi in senso critico o rivoluzionario. Con tale realtà hanno da misurarsi, e di fatto la riconducono in atto, le concezioni dell'uomo come essenza universale, immutabile, né più né meno che le visioni storicistiche.

In questo processo di autorealizzazione mediato dal rapporto con l'altro esercitano la loro funzione ed acquistano tutto il loro peso le strutture fondamentali dell'uomo: le pulsioni, gli istinti, le dimensioni emotive ed affettive che l'antropologia mette in luce;¹⁹ e rilevano il desiderio di non essere abbandonati, il timore della dissoluzione nell'anonimato, il bisogno di progredire anche mettendo in discussione le certezze e le acquisizioni del passato, l'attesa di qualcosa che ci accompagni e ci assista, la fiducia originaria, il presentimento della felicità, l'amore, il timore della morte ecc.

Si coglie qui il buon fondamento delle indicazioni circa la funzione dell'altro — soprattutto di un Tu autentico — nella crescita e nell'educazione, che provengono dall'esperienza generale, e da quella specifica della pedagogia.²⁰

¹⁸ Si veda come ci si orienti a questo genere di affermazioni già riconoscendo il piccolo dell'uomo come «parto prematuro» (Portmann), definito da bisogni, e poi da aspirazioni, desideri, speranze, valori.

¹⁹ Cf. A. Vergote, in E. CASTELLI, *Mythe et Foi*, Paris 1966, 174.

²⁰ Si richiamino le dottrine di Bollnow e di altri, che insistono sul valore degli incontri esistentivi come grandi momenti della crescita, e fattori decisivi per il supera-

Sin troppo ovvia è la distinzione fra informazione e formazione, tra indottrinamento ed educazione: l'enfasi posta sull'incontro esistentivo sottolinea l'inadeguatezza dell'attribuzione all'istruzione e alla formazione intellettuale — aprite una scuola, e chiuderete un carcere! — del principale, o, peggio, esclusivo impegno pedagogico e formativo. La distinzione ed il corretto ordine non devono però trapassare ad opposizione: proprio M. Buber, esplicando il suo personalismo, mostra come i contenuti oggettivi del pensiero siano mediazione indispensabile nell'incontro umano. Così come è vero, d'altra parte, che in ogni incontro personale autentico questi contenuti non sono solo ravvivati, ma sono trasformati e quasi trasfigurati nel significato unico e irripetibile che acquistano per i *partners*.

Accettando l'interpellazione di un Tu, l'uomo si avvia ad una storia dialogale, ove accadono avvenimenti nuovi, e gli avvenimenti usati acquistano nuovo senso. La reciproca presenza dell'altro e di me — di me all'altro e dell'altro a me — dà ad ogni cosa e ad ogni avvenimento (il gustare un cibo e una bevanda, la quieta ebbrezza di una ascensione in montagna, il beatificante ascolto di una musica) un nuovo significato. È l'incontro, l'apertura e il confronto, che può assurgere a dono, di due spiriti, di due libertà, di due misteri. In reciprocità, colgo ed accolgo l'altro, nella sua irriducibile originalità, continuamente capace anche di sorprendermi, di spiazzarmi, di sconcertarmi, di compromettermi: persino di rinnegare il valore personale del rapporto, reificandomi, usandomi, dominandomi. Rapporto di arricchimento, di fecondità e di fecondazione: talvolta effettivo, sempre possibile e problematico, perché il singolo — il mistero — non è mai esaurito ed è sempre promettente, sempre capace di novità: profondità di mistero è promessa dell'autentico *novum*. L'inesauribilità dei due interlocutori va di pari passo con il loro reciproco costituirsi, in una illimitata fecondità.²¹

L'incontro con il Tu può allargarsi ad un orizzonte più vasto, capace di comprendere non solo altri uomini, ma altre creature viventi e non; la vita e l'universo divengono soggetto di un appello, che risuona nel processo di personalizzazione, e ci sollecita come persone: il mondo nostro prossimo!

mento delle crisi o per sollevarsi dal ristagno. Del resto, la dinamica dello sviluppo messa in luce da Freud spinge nella stessa direzione interpretativa.

²¹ Cf. J. LADRIÈRE, in CASTELLI, *Mythe et Foi*, 233.

7. Quale etica?

Si delinea così l'orizzonte di un'etica che, in generale, potremmo dire personalistica, e alla quale sembra poter essere agevolmente correlata l'etica specificamente cristiana. L'etica fondata dalla rivelazione, si configura a partire dalla sua determinazione cristocentrica e cristologica, e dunque teologica, pneumatologica e trinitaria; di qui la sua originaria e costitutiva intersoggettività, il suo presentarsi come interpretazione di dinamismi storici, come giudizio e promozione loro, sino al suo accostarsi ad una visione esistenziale e storicista.

Contro la prospettiva individualistica, che ha troppe volte, più o meno consapevolmente, condizionato la coscienza moderna, e che solleva un problema cruciale oggi non più aggirabile: posta la priorità e la centralità dell'individuo, un'etica è ancora genuinamente pensabile? L'interrogativo sorge dal fatto che se l'etica è questione di relazione, di concretezza ecc., l'individuo pensato fuori della sua concreta storicità, prima delle sue relazioni con altri, in un mondo, è fuori delle condizioni essenziali per il definirsi di un'etica autentica. Si può certo tentare, e si è di fatto tentato di configurarla nella forma di un rapporto dell'individuo con se stesso (etica della coerenza); oppure nella riduzione dell'individuo al mondo (cosificazione dell'individuo, etica positivista del predominio del dato, etologia, sociobiologia); o ancora, quando si voglia attribuire all'individuo una «trascendenza» rispetto al mondo, nella separazione-conflitto con il mondo: dualismo di tipo kantiano fra etica e politica, fanatismo della fuga (romitaggio, spiritualismo ascetico, misantropia ecc.), entusiasmo settario o rivoluzionario: pretesa di ricreare il mondo da capo.²² Sforzi vani: l'individualismo non supera le condizioni della responsabilità non fittizia; e risposta fittizia è quella che si dà a se stessi!

Abbiamo così evocato una serie di esigenze, che vanno chiarite, precisate, fondate: quelle di un'etica attenta al divenire, alla storicità, all'essere costituito ed al costituirsi dell'uomo nella concretezza di un mondo, in una trama di rapporti personali. Non sono questi i tratti che si esaltano tipicamente nel discorso della bioetica, e che lì, più che altrove, corrono il rischio di essere disattesi, divaricando il discorso o nella direzione di una reificazione che pretende di mor-

²² Cf. D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, 181s.

dere efficacemente sul fenomeno e di dominarlo, lasciando totalmente sfuggire, o misconoscendo quegli aspetti che nell'altra direzione, specificamente segnata dalla preoccupazione etica e teologica, sono posti come essenziali, ma con un'enfasi resa solo retorica per la mancata radicazione nella base empirica, che ne garantisce la concretezza?

CONCLUSIONI

LUIGI LORENZETTI

È in questa società e non in un'altra che la morale cristiana deve essere annunciata. Si deve tenere in seria considerazione il contesto secolare delle società dell'occidente. Le culture laiche nutrono diffidenza e sospetto nei confronti della morale cattolica. Di volta in volta la criticano: inutile, invadente, dogmatica. Inutile, se viene a dire cose che non sono impervie alla ragione; invadente se comunica idee che sono proprie di una certa visione del mondo e dell'umanità. In questa seconda ipotesi — si dice — non si vede proprio come questa visione debba essere preferita ad altre concezioni o altre ideologie. Si teme che la morale cattolica occupi una posizione di superiorità e che il suo contributo sia caratterizzato da presupposti dogmatici accettati per fede e chiusi alla discussione razionale. L'uomo secolare è geloso della sua autonomia e accorda legittimità soltanto ad un'etica basata sulla ragione.

Secolarità, laicità non significano opposizione e rifiuto dell'apporto e del contributo che possono provenire dalle etiche religiose. Una tale posizione è bene espressa da W. Frankena. Ogni teologia — egli riconosce — ha implicazioni etiche, ma queste valgono soltanto per coloro che aderiscono a quella teologia o comprensione religiosa. Tuttavia nessuno, credente o no che sia, può rivendicare un monopolio conoscitivo della verità morale, e pertanto si deve prestare attenzione critica alle idee e alle prospettive etiche da qualunque parte vengano. «Abbiamo bisogno — egli afferma — di tutte le idee e prospettive etiche che possiamo ottenere, e la storia mostra che esse sono venute spesso da fonti religiose».¹

In conclusione, a proposito del rapporto tra etica laica o etiche laiche e etiche religiose, le posizioni si sono rovesciate. Nella cosiddetta società tradizionale cristiana erano le chiese a rivendicare un

¹ W.K. FRANKENA, «Il potenziale della teologia per l'etica», in SHELF, *Teologia e bioetica*, 126.

quasi-monopolio del discorso morale con un'apertura, più o meno convinta, alle idee dei laici. Ora la società secolare rivendica legittimazione soltanto per la morale laica con un'apertura, più o meno convinta, alla morale religiosa. Si pensi a quanto è stato rilevato a proposito dei vent'anni della bioetica. «Attualmente le riviste di bioetica senza ispirazione religiosa sono notevolmente più numerose di quelle cattoliche, e alcune di queste sono di ottima qualità. Argomenti bioetici sono trattati non di rado dalle riviste mediche più prestigiose, a carattere sia generale che specialistico. Le eccellenti bibliografie periodiche, anche se incomplete, testimoniano in maniera eloquente questa sovrabbondanza di produzione bioetica *laica*».²

Nel mutato contesto socio-culturale, spetta alla morale religiosa (cristiana) mostrare che, pur partendo da un orizzonte di fede, essa sa farsi razionale e capace di dialogare con l'uomo secolare che intende muoversi unicamente nella prospettiva della ragione; dimostrare che le proposte ispirate alla fede sono umane e umanizzanti e, quindi, universalizzabili. In breve, rendere ragione del fatto che la morale cristiana non è una super-morale, ma semplicemente una morale il cui risultato è quello di rendere pienamente umani. Quest'esigenza di argomentazione razionale rivolta alla morale religiosa (cristiana) è bene espressa da Jean-Francois Malherbe quando descrive le condizioni del dialogo costruttivo tra il filosofo, il politico e il religioso. «Per il religioso (il prezzo da pagare) è riconoscere che tutto ciò che egli ritiene prescritto in nome di Dio deve potere dimostrarsi prescrivibile anche in nome dell'uomo».³

1. Tre problemi aperti

1.1. IL RAPPORTO TRA NATURALE E ARTIFICIALE

La problematica del rapporto naturale-artificiale si pone e si porrà in misura crescente perché le società dell'occidente andranno sempre più verso un futuro condizionato dalla razionalità scientifica e tecnica, e quindi dalle possibilità oggi accresciute di intervento sulla natura cosmica e sulla stessa natura umana.

² ELIZARI, «Vent'anni di bioetica», 200.

³ MALHERBE, «Orientamenti e tendenze della bioetica nell'area linguistica francese», 234-235.

Il rapporto naturale-artificiale è di difficile soluzione. Basta osservare quanto il dominio dell'uomo, proprio attraverso la scienza e la tecnica, sia stato ampiamente distruttivo. Non c'è bisogno di molta documentazione.

Chi è il colpevole: la scienza e la tecnica?

È analisi superficiale quella che, di fronte ai guasti della scienza e della tecnica, volesse «mettere in mora» la scienza e la tecnica; volesse fermarle, demonizzarle o auspicare la loro conversione. È a un livello più profondo che si deve andare, e cioè all'uomo, alla sua volontà di potenza e di dominio ad oltranza, all'uomo che non avverte la questione dei limiti. È a questo livello che dobbiamo auspicare conversione e ravvedimento, del resto già profondamente avvertiti ed auspicati.

Avremo sempre bisogno della scienza e della tecnica proprio per perfezionare la natura, realtà perfettibile.

Chiudo con una domanda che ha in sé una risposta: è eticamente sensata quella posizione — che sembra emergere dalla cattolica ufficiale — che distingue tra scienza e tecnica che «aiutano» la natura e quelle che la «sostituiscono», che si pongono in alternativa alla natura? Una tale distinzione offre un contributo per risolvere il rapporto naturale-artificiale?

1.2. I PRINCIPI ALLA BASE DELLA CONVIVENZA

Di fronte alle sorprendenti novità, su quali principi individuare le basi della convivenza?

C'è chi propone il *principio della tolleranza* non solo per legittimare il fatto che «ogni cittadino abbia in proposito le sue idee e scelte etiche, esprimendole senza timore», ma anche per «accettare che le traduca in pratica».

La tolleranza è certamente *un* principio della convivenza sociale: si pensi all'intolleranza e alle ingiustizie e ai misfatti che ha recato. Tuttavia la tolleranza non può essere *il* principio della convivenza sociale, perché dopotutto tale principio procede da una concezione individualista della persona, e perché rinuncia, in partenza, alla ricerca e alla individuazione di valori comuni sui quali ottenere consenso e impegno.

Per la convivenza umana, per essere convivenza di persone, che si definiscono per un proprio di individualizzazione e insieme di socialità, il principio-base non può essere altro che il principio di solidarietà. «Il principio della solidarietà ha sempre avuto radici nelle

famiglie, nelle classi, nelle etnie. Ora tende ad allargarsi in senso temporale, verso le generazioni future; in senso spaziale, verso gli abitanti dell'intero pianeta; e anche nel senso interspecifico, coinvolgendo per certi aspetti non solo i viventi, ma la materia bruta, il ciclo dell'acqua o dell'ossigeno, il fluire dei fiumi o lo stato del terreno, come basi della vita».⁴

Il principio di solidarietà, a partire dall'avvertita e sperimentata interdipendenza, dice responsabilità verso se stessi e, insieme, corresponsabilità verso gli altri, tutti gli altri, esige che nessuno progredisca a danno di qualcun altro; in positivo cerca la propria realizzazione nella e con la realizzazione dell'altro, di ogni altro. Tale principio può rendere il cammino dell'umanità più lento, ma assicura un cammino di vita per tutti e non per qualcuno nel sacrificio e nella morte di qualcun altro, qualsiasi altro. La bioetica, etica della vita, è un'etica della solidarietà, un'etica della responsabilità verso la propria vita e di corresponsabilità verso la vita dell'altro, di ogni altro presente e futuro, e di quanto esiste. Tutto quanto esiste è chiamato nel progetto di Dio al compimento.

1.3. IL CONTROLLO DELLE RICERCHE: DEMOCRAZIA E SCIENZA

Autoregolazione oppure controllo democratico delle ricerche scientifiche?

C'è chi sostiene il principio della autoregolazione della comunità scientifica nel promuovere e nel finalizzare le ricerche scientifiche. Non si fatica a vedere che, nelle società attuali, la ricerca scientifica e l'attrezzatura tecnologica sono fortemente condizionate dal potere economico e/o militare, per cui il principio della autoregolazione equivale a una pia illusione. Il principio dell'autoregolazione della comunità scientifica deve essere subordinato alla comunità civile nel suo insieme e, per essa, allo stato, quale titolare del bene comune.

Ciò vuol dire che tutte le persone e i gruppi sociali possono e debbono contribuire alle decisioni che riguardano i problemi della vita. Si tratta di decisioni in cui tutti sono coinvolti e non soltanto gli addetti ai lavori. Per questo si rende necessaria una informazione oggettiva di quanto si fa o si vorrebbe fare nei laboratori. Senza informazione ogni partecipazione democratica è vanificata in partenza.

⁴ G. BERLINGUER, «Bioetica quotidiana e bioetica di frontiera», in *Rivista di Teologia Morale* 20(1988)78, 74-75.

INDICE

Introduzione

(Luigi Lorenzetti) pag. 5

Rapporto bioetica-teologia

(Luigi Lorenzetti) » 9

1. Il rapporto bioetica laica e teologica » 9
2. Moralizzazione della teologia » 11
3. Teologizzazione della morale » 13
4. La bioetica in difficoltà » 14
5. Teologia della creazione e bioetica » 17

Una rinnovata teologia della creazione

(Renzo Gerardi) » 19

1. Questioni introduttive » 19
 - 1.1. *Natura* » 19
 - 1.2. *Agire responsabile e sapiente* » 23
2. Creazione e dominio » 24
 - 2.1. *La verità della creazione* » 24
 - 2.2. *Il dominium terrae* » 28
3. Dimensione trinitaria e cristologica della creazione » 32
 - 3.1. *Trinità e creazione* » 32
 - 3.2. *Centralità cristologica* » 35
4. L'etica della responsabilità, vangelo della creazione » 37
 - 4.1. *Conoscenza e responsabilità* » 37
 - 4.2. *Il vangelo della creazione* » 39

Validità e attualità del concetto di natura umana nella questione dell'ingegneria genetica

<i>(Francesco Compagnoni)</i>	»	41
1. I vantaggi della tradizione tomista: dalla natura umana ai diritti dell'uomo.....	»	41
2. Creazione ed evoluzione: la corresponsabilità dell'uomo	»	45
3. Ciò che non si può mai fare: andare contro il fine ultimo.....	»	49
4. La ricerca genetica e lo statuto dell'embrione ..	»	51

Il contributo della teologia morale per l'etica nella medicina Disegno storico e prospettive attuali

<i>(Antonio Autiero)</i>	»	55
1. Disegno storico	»	56
1.1. <i>Da Ippocrate al cristianesimo</i>	»	56
1.2. <i>Dal «Christus medicus» al divieto di esercitare la medicina da parte dei chierici</i>	»	57
1.3. <i>Dalla «cura corporis» alla «castigatio corporis»</i>	»	60
1.4. <i>La teologia come «forma unitatis»</i>	»	63
2. Prospettive attuali.....	»	66
2.1. <i>Oltre il dualismo</i>	»	67
2.2. <i>Ritrovare la virtù</i>	»	67
2.3. <i>Una nuova giustizia</i>	»	68
2.4. <i>Il futuro della vita</i>	»	69

La questione della regolamentazione giuridica

<i>(Alberto Bondolfi)</i>	»	71
1. Attorno alla complessità.....	»	72
2. Il riferimento ai costumi.....	»	73
3. Il riferimento alla «natura delle cose».....	»	75
4. Quali riferimenti?.....	»	77
5. Quali istituzionalizzazioni?	»	81
6. Compiti dell'etica teologica	»	84

La natura e il metodo

del Comitato nazionale per la bioetica

(Adriano Bompiani) » 87

1. La composizione
del Comitato nazionale per la bioetica » 92
2. Il primo documento » 94
3. Il secondo documento » 96
4. Al presente » 97

La bioetica fra naturale e soprannaturale

(Carlo Borasi) » 101

1. Difficoltà intrinseche al concetto di natura » 102
2. La natura come continuo superamento di livelli. » 104
3. I rapporti fra naturale e soprannaturale » 105
4. Conseguenze sul piano etico » 106
5. La scoperta delle finalità della natura » 109
6. Il ruolo costruttivo dei vincoli » 111

Volontà di vita e volontà di verità

verso la ricomposizione tra *bios* e *logos*

(Orlando Todisco) » 115

1. Il carattere prescrittivo della scienza descrittiva . » 117
2. Il principio della verità e la pluridimensionalità
del vivente umano » 119
3. Divaricazione del *logos* dal *bios* » 121
4. Riequilibrio della scala dei valori
per una responsabilità comunitaria » 123
5. La scienza della formazione antropologica
luogo di morale planetaria » 125
6. Volontà di vita come volontà di verità » 127
7. Quale sviluppo per il duemila? » 129

In margine alla bioetica

(Giampiero Bof) » 133

1. Referente antropologico e interpretazione:
l'irriducibilità dell'uomo a una sola dimensione . » 134
2. I trascendentali, ovvero: la bioetica
alla ricerca di «programmi» » 137

3. Il corpo, orizzonte oggettuale della bioetica	»	139
4. L'uomo: «natura più cultura»	»	141
5. La bioetica e il necessario ripensamento dell'autocoscienza e della trascendenza dell'uomo	»	144
6. La radicazione e l'orizzonte dell'imperativo etico	»	145
7. Quale etica?	»	148

Conclusioni

(Luigi Lorenzetti)	»	151
1. Tre problemi aperti	»	152
1.1. <i>Il rapporto tra naturale e artificiale</i>	»	152
1.2. <i>I principi alla base della convivenza</i>	»	153
1.3. <i>Il controllo delle ricerche: democrazia e scienza</i>	»	154

La «rivoluzione biologica» deve accompagnarsi ad una forte sapienza etica, perché il progresso scientifico e tecnologico diventi fattore di promozione e di liberazione dell'umano e le legittime attese siano compiute. La bioetica così diviene il luogo privilegiato del confronto, del dialogo e della comune responsabilità tra credenti e non credenti. In questi ultimi decenni la bioetica filosofica ha avuto uno sviluppo notevole fino a divenire dominante nell'attuale società secolare dell'Occidente. Nel mutato contesto sociale e culturale, l'etica teologica si domanda quale sia l'apporto specifico che può e deve offrire all'etica meramente filosofica e quale sia il rapporto tra fede e ragione nella determinazione del bene/male morale nel campo delle biotecnologie. Il volume affronta le problematiche generali di una fondazione teologica del giudizio morale. In capitoli successivi si analizzano i termini nuovi secondo i quali si pone il rapporto tra bioetica filosofica e teologica; la necessità di fare riferimento ad una rinnovata teologia della creazione quale base per valutare eticamente l'intervento dell'uomo sulla natura esterna e interna; la pertinenza e l'attualità della concezione tradizionale di natura umana e di legge naturale; il pluralismo etico, la difficoltà a legiferare, e il ruolo del comitato nazionale di bioetica; la professione medica nel corso della storia della teologia morale; la bioetica tra naturale e soprannaturale; il significato di un'etica planetaria; il rischio di concezioni antropologiche unilaterali. Il libro mostra come, in una società secolare e pluralista, l'etica cristiana in tema di bioetica è di aiuto e di stimolo all'etica laica proprio quando sa recuperare i fondamenti teologici, superando una visione meramente razionalistica e immanente.

L. 17.000

(IVA compresa)

ISBN 88-10-40368-1



9 788810 403686